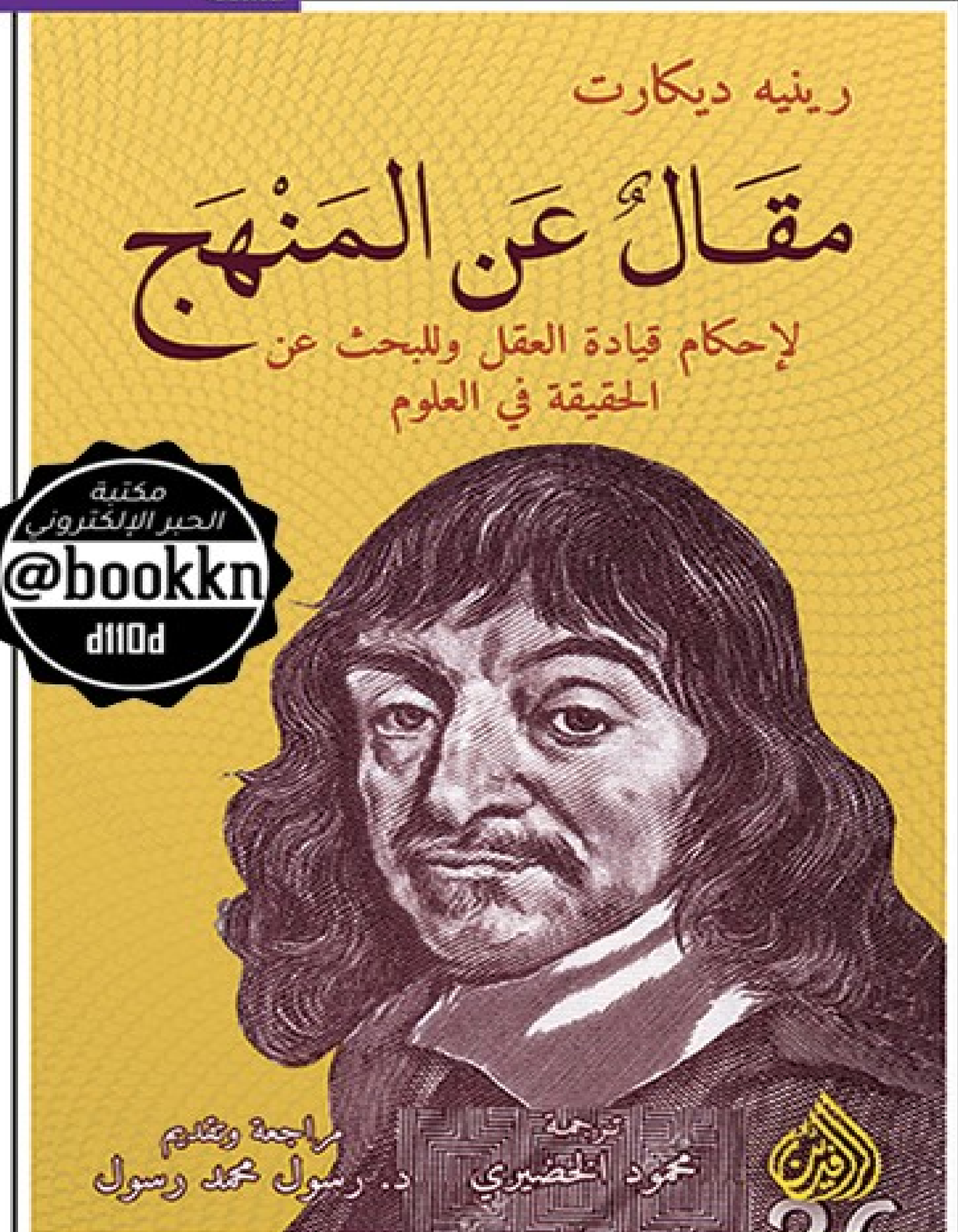


فلسفة
رينيه ديكارت
مقالٌ عن المنْهج
لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم
مكتبة الحبر الإلكتروني
@bookkn
d110d
ترجمة
محمود الخضيري
مراجعة وتقديم
د. رسول محمد رسول

مقَالُ عن المَنْـهَج
لإحكام قيادة العقل وللبحث عن
الحقيقة في العلوم

مقال عن المنـهج
لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم

رينيه ديكارت
ترجمة: محمود الخضيري
مراجعة وتقديم: د. رسول محمد رسول
عنوان الكتاب بالأصل:

Discours de la méthode pour bien conduire
sa raison, et chercher la vérité dans les sciences
By René Descartes
Translated by Mahmoud Al-Khodeiry

الطبعة الأولى: يوليو - تموز، 2020 (1000 نسخة)
بيروت - بغداد



لبنان ـ بيروت /الحمرا
تلفون: 345683 1 961+ /541980 1 961+
بغداد ـ العراق /شارع المتنبي عمارة الكاهجي
تلفون: 9647714440520+ /9647811005860+

daralrafidain@yahoo.com | dar alrafidain
info@daralrafidain.com | Dar.alrafidain
www.daralrafidain.com | دارالرافدين@daralrafidain_1

ISBN: 978 - 9922 - 623 - 96 - 2

رينيه ديكارت

مقَالُ عن المَنْهَج
لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في الع

ترجمة
محمود الخضيري

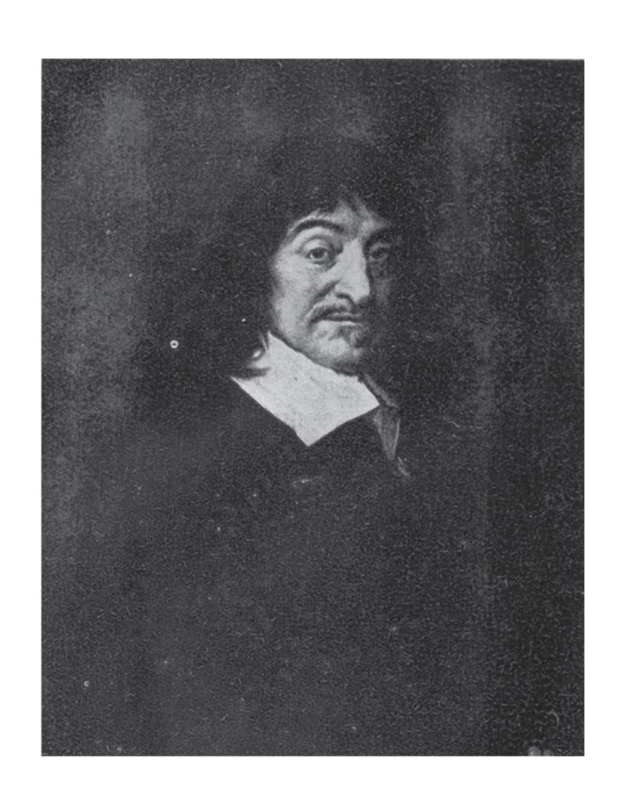
مراجعة وتقديم
د. رسول محمد رسول



الفهرس

ملحوظة

تدلُّ الحروف الرقعة على أسماء الكتب وقد استعملتها كما يستعمل الأوربيون في الطباعة الفنية الحروف المائلة Italique وكذلك تدل أحياناً على الكلمات المراد إظهار أهميتها. أمّا الحروف الظاهرة فإنّها تدل على أسماء المؤلفين واستعملتها كما يستعمل الأوربيون أيضاً الحروف الكبيرة Majuscule.



عن صورة في متحف اللوفر، من عمل فرنس هلز

رينيه ديكارت - Descartes René

ولد في لاهاي في 31 مارس سنة 1596 - توفي في السويد في 11 فبراير سنة 1650 ونقلت رفاته إلى باريس سنة 1666

تقديم

سنقرأ هنا أثراً فلسفياً له مكانته في تأريخ الفلسفة الغربية، ذلك هو كتاب (مقال عن المنهج) للفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1596 - 1650) في نشرة يحدوها القديم الجديد في آن واحد؛ تلك الترجمة التي عكف عليها ونشرها محمود محمد الخضيري في مصر سنة 1930، وراقت في يومها لجمهور الفلسفة في البلاد العربية دون منازع، وتكرّر نشرها مراراً في سنة 1968 بتحقيق ومراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمي، وتالياً في سنة 2003 أيضاً، وظهرت للمتن ترجمة أخرى بالعربية جديدة تحت عنوان (حديث الطريقة) بترجمة وتعليق وشرح الدكتور عمر الشارني في سنة 2008، ولأهمية فلسفة رينيه ديكارت بوصفه فيلسوفاً من وجهة، ورصانة ترجمة الخضيري الرياديّة الأولى من وجهة أخرى نعيد تقديم النص الديكارتي مُيسّراً للقارئ العربي.

ومنذ ذلك التأريخ حتى اليوم، تغير الشيء الكثير حول فلسفة ديكارت من حيث التفسير والتأويل والمقارنة، ما يعني أننا يمكن أن ندخل إلى فلسفة هذا الفيلسوف من زوايا عدّة نراها الأصوب في شأن خطابه الفلسفي، ومعلوم أن هذا المتن راق للكثير من المهتمين بالفلسفة الحديثة التي غيرت مجرى التاريخ الفلسفي حتى اليوم بسبب احتفاء ديكارت بالموجود الإنساني.

ولد رينيه ديكارت في «لاهي» من مقاطعة «التورين» بفرنسا يوم 31 مارس 1596 لأسرة من صغار النبلاء الفرنسيين تعود أصولها إلى هولندا. توفيت والدته بعد مولده بنحو ثلاثة عشر شهراً؛ فتكفّلت جدّته لأبيه تربيته تحت عناية عمه الأكبر «ميشيل فيراند». كان ديكارت ضعيف البنية، وورث اصفرار الوجه من والدته. وكان هذا الطفل قد أبدى ذكاءً وبعض المواهب حتى انتبه والده لذلك، وراح يطلق عليه لقب «الفيلسوف الصغير» بسبب «ميله إلى التروي وإمعان الفكر، ولكثرة الأسئلة التي كان يوجّهها إلى من حوله»[1].

كان ديكارت قد تلقى علومه الأولى في مدرسة «لافليش»، وهي واحدة من مدارس اليسوعيين، وتعلم فيها حوالي ثمان سنوات العلوم والفلسفة، فقضى «الخمس سنوات الأولى في دراسة اللغات القديمة، والثلاث الأخيرة في دراسة المنطق والأخلاق والرياضيات والطبيعيات والميتافيزيقا»[2].

كان والد ديكارت «إلى جانب العديد من أقاربه محامين أو قضاة، ومن الجلي أنهم توقّعوا أن ينتهج ديكارت مهنة مماثلة في الخدمة الحكومية»[3]. وأرسل ديكارت بصحبة أخيه الأكبر في عام 1606 إلى المدرسة اليسوعية «لافليج»، وكان هدف المدرسة أن تحضّر النبلاء للخدمة الحكومية، وكانت هذه «المدرسة تحتوي منهجاً كلاسيكياً اعتمد على التعاليم المدرسيّة والإنسانوية معاً»[4].

عاش ديكارت في عصر كانت تخضّه صراعات دينية وقومية، وما كان بعيداً عن دراسته للدين ولا الفلسفة، ولذلك بدا «ملماً بصراعات زمانه»[5]؛ بل كان تعليمه «سبباً في إلمامه بالخلافات الدينية والنقاشات اللاهوتية في عصره»[6]، ولكن ما كان تعليم الفتى منحصراً بالمنهج التقليدي؛ فبالإضافة إلى أنه درس أرسطو وكذلك توما الأكويني وآخرين، نراه في اطّلاع على «نصوص غامضة في الكيمياء والهرمسيّة والسحر»[7]، وهو الفرنسي الكاثوليكي، رغم أنه كان يفضّل العيش في بلدان بروتستانتية مثل: هولندا، وبوهيميا والسويد، لا سيما في أواخر حياته.

درس ديكارت القانون في «بواتي»، ثم درس الهندسة العسكرية والرياضيات في هولندا، وتعرّف إلى المفكر والفيزيائي إسحاق بيكمان، والذي سرعان ما أصبح «مرشده الروحي؛ فمن خلاله تلقى الباعث الفكري الحتمي الذي جعله يعيد توجيه حياته»[8]؛ بحيث كتب ديكارت إليه رسالة قال فيها: «كنتُ نائماً وأنتَ الذي أيقظتني»[9]، ليس هذا فحسب إنما كتب إليه، مرّة أخرى، قائلاً: «أنا مشتغل بإقامة علم جديد كُل الجدّة يمكن بواسطته أن تحل جميع المسائل المعروضة للبحث»[10].

في تلك الفترة، كان ديكارت قد كتب أول بحوثه في سنة 1618 بعنوان «رسالة في الموسيقى» فأهداها إلى بيكمان الذي كان معجباً أيّما إعجاب بذكائه وتطلعاته، لكن عبارة «علم جديد» في رسالته إلى بيكمان تنوّه بأنّ ديكارت يتوجّه نحو صفاء جديد كان يعمل في أتونه بلا استراحة، ولذلك راح يبحث عن أماكن للهدوء والسكينة لغرض مزيد من التأمّل والتأويل حتى تبلورت تلك الواقعة التي عاشها؛ ففي سنتي 1916/1620 وعندما كان في بلدة «نويبرج» التي تقع

على ضفاف «نهر الدانوب»، عاش «أزمة علمية، فحبس نفسه في غرفة دافئة، وعكف على التأمّل وإمعان الفكر في خواطر أدّته إلى نظريته العامّة في المنهج للبحث عن العلوم»[11]، يقول ديكارت: «في 10 تشرين الثاني/نوفمبر 1619 ما كان أشد ما طارت نفسي حماساً وجيشاناً إذ اكتشفت أُسس علم بديع»[12]، وفي خضمّ ذلك توجّه ديكارت إلى سرير نومه ليرقد، في خلال ذلك سيرى ثلاثة أحلام، فسّرها في صباح اليوم التالي بأنها «رسالة من روح الحقيقة التي وعدته بأن تفتح له خزائن العلوم جميعاً»[13].

وعلى رغم أن ديكارت اضطلع بدراسة الهرمسيّة والنحل السرية؛ بل والارتماء بها عبر جماعة روز كروا، لكننا لا ننسى عزمه المعقلن بأنه بصدد بناء «علم جديد» كما رأينا ذلك في رسالته إلى بيكمان، فإننا نميل إلى خضم التفكير العميق لدى ديكارت بمنحاه الفلسفي، لكنه قدم تفسيراً؛ بل قل: تأويلاً لما رآه من أحلام. ويلخّص الدكتور عثمان أمين ذلك بقوله عن أحلام ديكارت:

أولاً: أن العلوم جميعاً ليست إلا علماً واحداً، وأن مفتاحاً واحداً يفتح جميع كنوزها.

ثانياً: أن الدعوة التي تلقّاها ديكارت للبحث عن ذاك المفتاح إنما وردت إليه من الله لا من شيطان ماكر.

ثالثاً: أن الفيلسوف ينبغي له أن يبحث عن المفتاح في نفسه، لأنّ الحقيقة كامنة فينا كمون النار في حجر الصوان[14].

تراني أفترض هنا بنية تفكير واحدة مستمرة التواصل من تعبير «علم جديد» إلى تعبير «الحقيقة كامنة فينا» لتصب في غاية واحدة هي التي سيصبّها ديكارت في روح وقالب كتابه (مقال عن المنهج).

***

وتمرّ السنون وتكتمل مفاصل كتاب (مقال عن المنهج.. لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم) Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et (dans les sciences chercher la vérité ويصدر باللغة الفرنسية وليس باللاتينية في سنة

1637، وهنا كان ديكارت قد أدلى بدلوه في هذا الشأن، فكان ظهور هذا الكتاب يمثل «فتحاً في علم التأليف»[15]، وكانت العادة في ذلك الوقت أن يكتب الفلاسفة والعلماء منشوراتهم باللاتينية، ولما جاء دور ديكارت غيّر التوجّه «ونشر كتابه باللغة الفرنسية حتى يدرك الناس، لأوّل مرّة، كيف تعبّر الفلسفة عن معانيها باللغة التي يفهمها الجمهور من الشعب. وكان ديكارت قد أرسل إلى بيير فاتييه (1623 - 1667)، وهو طبيب فرنسي ومستشرق يجيد اللغة العربية، رسالة قال فيها: «أردتُ أن يتيسّر حتى للنساء أن يفهمن من كلامي بعض الشيء، وأن يجد، مع ذلك، أولو الفطنة مادّة تكفي لأن تشغل بالهم»[16]، ويقول عثمان أمين في هذا الصدد: إن ديكارت سعى لأن «يوجّه كلامه إلى ذلك الجمهور الأوسع من الناس»[17]، ليكسب ثقته، وأضاف ديكارت قائلاً: «إذا كنتُ آثرت أن أكتب بالفرنسية، التي هي لغة بلادي، على الكتابة اللاتينية، التي هي لغة من قاموا على تعليمي، فذلك لأنني آمل أن الذين لا يستخدمون إلّا عقولهم في حال فطرتها وصفائها سيقدّرون آرائي خيراً من أولئك الذين لا يؤمنون إلا بما في كتب القدماء»[18]. ويتضح هنا من قول ديكارت أنه يرمي إلى مرامي بعيدة من حيث المعنى والمغزى في آن واحد؛ فالكتابة بلغة الشعب الذي ينتمي إليه هو المخاطب عينه لكي يحدث ديكارت هدفه ويحقق مراميه في كتابه هذا.

***

يبدو جلياً أن كتاب (مقال عن المنهج..) سيرة ذاتية بطابع فكري عن حياة ديكارت حتى إننا نقرأ فيها بحسب ترجمة الدكتور عثمان أمين: لقد حكى الفيلسوف قصّة حياته العقلية في كتابه هذا، وديكارت نفسه يصف ذلك الكتاب بأنه حكاية أو تأريخ لحياته عندما قال: «لن يفوتني في هذا المقال أن أبيّن الطرق التي سلكتها، وأن أمثّل فيه حياتي كما يمثلها لوح المصور؛ فليس غرضي إذن أن أعلّم المنهج الذي ينبغي لكل واحد أن يتبعه لكي يُحسن قيادة عقله؛ بل غرضي أن أبيّن على أي الوجوه حاولت أن أقود عقلي، ولمّا لم يكن قصدي من هذا الكتاب إلا أن يكون تاريخاً أو إن شئت فقل: أقصوصة أو حكاية، فإني لآمل أن يكون فيه منفعة للبعض من دون أن يكون منه مضرّة لأي»[19].

ومن جهة أخرى، يعلّل الدكتور عمر الشارني ترجمته لعنوان كتاب ديكارت إلى (حديث الطريقة)، والذي صدر في سنة 2008، وهي ترجمة جديدة لكتاب ديكارت جاءت بعد مرور 78 سنة على ترجمة محمود الخضيري، رحمه الله، في سنة 1930، ويورد فيها رسالة ديكارت إلى

صديق له هو مارسان أو مرسن في شهر آذار/مارس سنة 1937 قال فيها: «إنني لم أضع مصنّف الطريقة؛ بل حديث الطريقة، وهو الشيء نفسه بوصفه مقدّمة أو نظرة حول الطريقة لأبيّن أنني لا أنوي تعليمها؛ بل الحديث عنها فقط»[20]. ومهما يكن فإن عنوان الكتاب تصدّرته لفظة (Discours) الفرنسية وقد تعني: مقالاً أو خطاباً أو قولاً، ولكن فيها بدا الحديث عن الأنا وعن الذات واضح المعالم.

ويتحدّث ديكارت عن طفولته قائلاً بحسب ترجمة الخضيري: «غُذيت بالآداب منذ طفولتي، وأقنعت أنّه مستطاع بواسطتها تحصيل علم بيّن يقيني بكل ما هو نافع في الحياة، فاشتدت رغبتي في تعلمها، ولكني ما كدتُّ أنتهي من تلك المرحلة من الدراسة، حيث كانت العادة قبول الإنسان عند نهايتها في مرتبة العلماء، حتّى غيرت رأيي كلّ التغيير؛ ذلك بأنني وجدت نفسي يحيّرني من الشكوك والضلالات ما بدا لي معه أنّني لم أكتسب من اجتهادي في التعليم إلّا تبيّني شيئاً فشيئاً جهالتي. على أنّي كنت في مدرسة من أشهر مدارس أوروبا، وكنت أظن أنّه يجب أن يكون فيها علماء، إذا كان في أي موضع من الأرض علماء. ولقد تعلّمت فيها كلّ ما كان يتعلّم غيري؛ بل إنّني لمّا لم أقنع بما كانوا يعلموننا من العلوم، تصفّحت كلّ ما وصل إليّ من كتب في العلوم الّتي يعتبرونها أعجب العلوم وأندرها، وكنت أيضاً أعرف ما يَحكم به الآخرون عليّ، ولم أشهد قط أنّهم ينزلونني دون منزلة رفاقي مع أنّ بعضهم كان يُعد لأنّ يشغل مناصب أساتذتنا. ثمّ إنه كان يُخيّل إليّ أنّ عصرنا في ازدهاره وفي خصبه بالعقول القوية، لا يقلّ عن أي عصر من العصور السالفة، وهذا أورثني حرية في أن أحكم بنفسي في كلّ من عداي، وأن أرى أن ليس في الدنيا من العلم ما ينطبق على ما كنتُ قد صُيّرت من قبل إلى القصد إليه».

***

إن نظرة أولى في مفاصل متن كتاب (مقال عن المنهج..) تدلّنا على أنه يتكوّن من مقدّمة وستة فصول، يتصدّى في الأول منها إلى مكانة العقل لدى الإنسان، ويميل ديكارت إلى حسن استخدام الإنسان للعقل وذلك هو الاختلاف بين إنسان وآخر، ويقول عن ذاته: «أنا لم أدّع قط أنّ نفسي أكمل من نفوس الغير؛ بل كثيراً ما تمنّيت أن يكون لي من سرعة الفكر أو من وضوح الخيال وتميّزه أو من سعة الذاكرة وحضورها مثل ما لبعض الناس».

ويتحدّث عن براعته في مجال الإدراك والتفكير حتى يقول: «ألفيت نفسي منذ الحداثة في بعض الطرق الّتي قادتني إلى أنظار وحكم ألّفت منها منهجاً به يبدو لي أنّ عندي وسيلة لزيادة معرفتي بالتدريج ولأن أسمو بها قليلاً - قليلاً إلى أعلى درجة، وجنيت من ثمرات ذلك المنهج ما جعلني أحاول دائماً في الأحكام الّتي أكوّنها عن نفسي أن أميل إلى جهة الحذر أكثر من ميلي إلى جهة الغرور».

ولهذا الغرض يقول ديكارت: «سأجتهد أن أبيّن في هذا المقال، ما هي الطرق الّتي تبعتها، وأن أمثل حياتي فيه كأنها في لوح تصوير حتّى يستطيع كلّ أن يحكم فيها حكمه، وحتى يكون علمي، بمختلف الآراء فيها بما يصل إليَّ من صدى، وسيلة جديدة لتعليمي، أضيفها إلى ما اعتدتُّ أن أستعين به من الوسائل، وأن أبيّن على أي وجهٍ حاولت أن أقود عقلي».

نحن هنا بصدد سرد حياة ديكارت العقلية والتربوية والثقافية التي تحصّلها في حياته وقادته إلى ما وصل إليه حتى صاغ عصارة أفكاره، وفي هذا القسم، وهو الأول في الكتاب، يوجد حديث عن البناء الفكري والأدبي والفلسفي والجمالي للذات الديكارتية، لا سيما في حقول تعلّم اللغات، والقصص والروايات، والبلاغة، والشعر، والرياضيات، والأخلاق، وعلم أصول الدين، والفلسفة، والتشريع، والطب، ويقدّم لمحات من تجربته بالغرْف من كل هذه المعارف والعلوم والفنون والآداب. ويحذّر ذاته والذوات القارئة لخطاب فلسفته من السقوط في حبائل العلوم الباطلة حيث يقول: «أمّا العلوم الباطلة، فلقد كنتُ أعتقد أنّني بلغت من عرفان قيمتها حدّاً لا أكون معه عرضة للخديعة بوعود الكيماوي أو بتكهنات المنجّم، ولا بتضليلات الساحر، ولا بالتصنّع أو الزهو ممن ديدنهم أن يظهروا بأكثر مما يعلمون».

وفي هذا السياق، راح ديكارت يبين ما كانت تسعى إليه طموحات ذاته حيث قال: «ألّا ألتمس علماً إلّا ما اشتملت عليه نفسي..، وكانت رغبتي شديدة دائماً في أن أتعلّم كيف أميّز الحق من الباطل، لكي أكون على بصيرة في أعمالي، ولكي أسير على هدى في حياتي»؛ بل «تعلمت ألّا أعتقد اعتقاداً جازماً في شيء ما يحكم التقليد أو العادة، وكذلك تخلصت شيئاً فشيئاً من كثير الأوهام الّتي تستطيع أن تُخمد فينا النور الفطري، وتنقص من قدرتنا على التعقل».

وفي الفصل الثاني من المقال عاد ديكارت إلى أهمية العقل في حياة الإنسان، وفي حياة الشعوب والأمم والإنسانية، فيا حبّذا «أنّنا استعملنا عقلنا تمام الاستعمال منذ ميلادنا، ولم نسير قط

إلّا بواسطته»، وينوّه إلى فكرة التجديد في بناء الذات، وبناء المدينة، وبناء دور السكن.

وتحدّث ديكارت في هذا الجزء أيضاً عن الإصلاح، ويرى أنّ مطلبه «لم يتجاوز قط الاجتهاد في إصلاح أفكاري الخاصّة» وهو الفيلسوف المعني بإصلاح الفكر وبالتالي الفلسفة، وسار ليتحرى «المنهج الحق» الذي يطمح إليه، وكيف أنه استعان بعلوم الرياضيات لتذليل الصعاب من دون الالتزام بعيوبها، ويكشف أنه أخذ بعدد من المبادئ التي عززت ثقته بواسطتها ليستعمل العقل في كلّ أمر، وهو الذي روّض نفسه دائماً على المنهج الّذي ألزم نفسه به ليتزايد رسوخه فيه، وهي:

الأوّل: ألّا أقبل شيئاً ما على أنّه حق، ما لم أعرف يقيناً أنّه كذلك.

الثاني: أن أقسّم كلّ واحدة من المعضلات الّتي سأختبرها.

الثالث: أن أسيّر أفكاري بنظام؛ بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة.

الرابع: أن أعمل في كلّ الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنّني لم أغفل شيئاً.

وفي الفصل الثالث من كتابه، يناقش «قواعد للأخلاق مؤقتة»، تلك التي اصطفاها لنفسه في مشروعه الإصلاحي، والقواعد هي:

- الأولى: أن أطيع قوانين بلادي وعوائدها.
- الثانية: أن أكون أكثر ما أستطيع جزماً وتصميماً في أعمالي.
- الثالثة: أن أجتهد دائماً في أن أغالب نفسي لا أن أغالب الحظ.

وفي الفصل الرابع من الكتاب، والأجدر أن نسميه بالفصل الذهبي لكونه يتعرّض إلى تجربة الشك لدى ديكارت، كما أنه يعرض لمقولة ديكارت الذهبية «أنا أفكّر، إذن فأنا موجود»، والتي عُرف بها هذا الفيلسوف في زمانه وبعده حتى اليوم؛ بحيث حكّم نفسه وذاته بأنه يستطيع مطمئناً أن يأخذها كمبدأ أوّل للفلسفة الّتي كان يتحرّاها فيقول: «إنّ نفس كوني أفكّر في الشكّ في حقيقة الأشياء الأخرى، يستتبع استتباعاً جد واضح، وجدّ يقيني، أنّني كنتُ موجوداً؛ في حين أنّه لو كففتُ عن التفكير وحده، وكان كلّ ما بقي مما فرضته حقاً، لم يكن لي مسوّغ للاعتقاد بأنّني كنت موجوداً».

ومذ ذاك عرف ديكارت بأنه كان «جوهراً في كلّ ماهيته»، و«طبيعته ليست إلّا أن يفكّر»، واختبر هذه المقولة ليتخذها «قاعدة عامّة» لما وجد فيها من الوضوح والتمييز سوى الطبيعة الأكمل منه أو الذات الكاملة (الله)؛ فنحن تابعون له أو على حد تعبير ديكارت «أنا تابع له، ومن لدنه حصلت على كلّ ما هو لي»، ما يعني أن هذا الفيلسوف مؤمن بالذات الإلهية وليس كافراً به ولا هو بالملحد، حتى إنه ينصرف إلى صفات الله المتعدّدة، وينوّه إلى كتابه (العالم) (Le monde) الذي كان بدأ الكتابة فيه في أواخر عام 1629 وأتمّه في عام 1933، وهو خاص بما يتصل بطبيعة الأشياء المادية، والواقع أن ما أحالته على هذا الكتاب سوى البراعة بإيصال صوته الفلسفي مترامي الأطراف إلى القارئ، وهي الأشياء التي من «الأرجح أن يكون الله قد صنعها منذ المبدأ على ما ينبغي أن يكون»، ولا سبيل إلى اعتراض ديكارت عليها فالحكمة في الذات الإلهية كاملة مكملة الصنع والغاية؛ بحيث يتحدّث ديكارت حتى عن الأعصاب في الجسم البشري، وكذلك عن النفس الناطقة.

أما الفصل السادس في كتابه (مقال عن المنهج) فينوّه فيه إلى حذره من تداعيات حسّاده ومنهم رقابة الدولة والمؤسسة الدينية فهو لا ينسى ما جرى بشأن العالم والفلكي والفيزيائي والفيلسوف غاليليو غاليلي (1674 - 1642) عندما أدانته المؤسسة الدينية في زمانه حتى إن ديكارت يقول عن المعارضات والمجادلات المحتملة: «إذا كان لكتاباتي شيء من القيمة، فإنّ الذين سوف يحصلون عليها بعد مماتي يقدرون أن يستخدموها استخداماً مناسباً، ولكن لم يكن واجباً عليّ أن أقرّ نشرها في حياتي حتّى لا تكون المعارضات والمجادلات الّتي ربما تكون كتاباتي عرضة لها أو الشهرة مهما تكن، الّتي تُكسبني إياها». لكن ديكارت يعترف بأن المعارضات «تكون نافعة لأنها تعرّفني أخطائي، ولأنها تزيد في فهم الآخرين لما قد يكون في مبادئي من صواب»، ويستأنف بشأن هذه المعارضات فيقول: «أمّا المنفعة الّتي سينالها الآخرون من نشر أفكاري فإنها لن تكون كبيرة جداً ما دمت لم أتقدّم بها تقدّماً كبيراً يجعلها غير محتاجة إلى إضافة كثير من الأشياء إليها قبل تطبيقها على العمل»، ويحذّر القارئ لأفكاره قائلاً: «بهذه المناسبة فإنه يسرّني كثيراً أن أرجو أحفادنا ألا يصدقوا ما سيقال لهم إنه صادر عني، إذا لم أكن أنا قد أذعته بنفسي»، وهو موقف حذر جداً من أولئك الذين يلتفون حول الفلاسفة فيما يقولونه.

***

لقد انتهى ديكارت إلى إحلال يقين أول يتعلّق بوجود «النفس» وعدم نفيها، كذلك انتهى إلى إحلال وجود «الله» وعدم نفيه، وإلى جانب ذلك أحلّ وجود «العالم». وهذه اليقينيات الديكارتية أدلى بها فيلسوفاً ومفكراً. وكانت عودته إلى «الإنسان» عودة حميدة، سواء في الجوانب الوجودية أو الأخلاقية أو غيرها، لكن المهم أنه أحلّ الإنسان في الوجود مركزاً إنسانياً لا مجال لنفيه أو تهميشه أو العبور عليه؛ فالكوجيتو الديكارتي أعلى من شأن الإنسان من الناحية الأنطولوجية، وأعلى من شأنه من الناحية المعرفية «أنا أفكّر، فأنا إذن موجود»، وبذلك ربط بين التفكير والوجود، وهي فكرة غاية في المركزية من حيث أهميتها الفلسفية بحيث انعكست على كل الفلاسفة الذين فكّروا الوجود والإنسان، لا سيما هذا الأخير، وهي فكرة لم يغادرها الفلاسفة من بعده، خصوصاً عندما أعاد فلاسفة القرون التالية على القرن الذي عاش فيه، ومن ثم القرن العشرين أمجادها مثل: الفلسفات الوجودية، والفلسفة الشخصانية، وغيرها من الفلسفات الإنسانية تلك التي لم تتمكّن من مغادرة الإنسان في فلسفاتها؛ حتى يصح لي تسمية الفلسفة الديكارتية بأنها فلسفة إنسانية في طابعها العام؛ فالإنسان عند ديكارت هو «شيء مفكّر (res cogitans)»[21]، والكوجيتو الديكارتي هو «الضامن لوجود ذات تُفكّر»[22]، وكل ذلك يعدّه ديكارت «مفتاح اليقين لعلمه الكوني»[23].

لقد كان رينيه ديكارت مُجدّداً في خطابه الفلسفي، لا سيما بعد أن أثبت يقين النفس، ويقين الله، ويقين العالم وفق نظام البراهين الهندسية، وفي ذلك براعة نافرة الوجود لجأ إليها ديكارت فأنتج خطابه الفلسفي الذي بدا فتحاً جديداً من فتوحات الفلسفة الحديثة.

***

وفي هذا الإطار لم تجد دار الرافدين أفضل من الترجمة المخضرمة التي نهض بها الأستاذ محمود محمد الخضيري، رحمه الله، والذي أبدع أيّما إبداع بنقل هذا المتن الفلسفي إلى لغة الضاد العربية ببراعة وأمانة ومحبة للفلسفة الإنسانية منقطعة النظير للحكمة وللقول الفلسفي، وهي الترجمة التي صدرت في مصر سنة 1930، وراقت في يومها لجمهور الفلسفة في البلاد العربية دون منازع، وتكرّر نشرها ذاتها مراراً في سنة 1968 بتحقيق ومراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمي، وتالياً في سنة 2003، وننوّه أيضاً بأنه ظهرت للمتن ترجمة أخرى جديدة إلى العربية تحت عنوان (حديث الطريقة) بترجمة وتعليق وشرح الدكتور عمر الشارني في سنة 2008، لأهمية

فلسفة ديكارت بوصفه فيلسوفاً من وجهة، ورصانة ترجمة الخضيري الريادية الأولى من وجهة أخرى.

لقد أوفى الخضيري أغلب متعلّقات رينيه ديكارت فيما عاش وفيما كتب، ومهّد لكل شؤون متن كتابه (مقال عن المنهج) حتى أصبح ما كتبه مادّة علمية فلسفية دسمة المأخذ عن هذا الفيلسوف عامّة وكتابه على نحو خاص.

ولعل شمولية الهوامش التفصيلية على متن الكتاب المترجم إلى العربية جاءت تنويراً حقيقياً لكل شاردة وواردة في المتن بحيث أصبح غنياً ولا يُشك في قيمته العلمية ولا الفلسفية ولا التنويرية، وفي ضوء مصادر رئيسة باللغات الأخرى التي تطرّقت إلى الفيلسوف ونصه الفلسفي سواء. وفي هذا الصدد قال الخضيري: أحبّ أن أنبّه هنا إلى أنّي أخذت في الترجمة والتعليق بمبدأين:

الأوّل: محافظتي على وحدة اللغة العربية، وأعني بهذا أنّني استعملت في ترجمة الاصطلاحات الفلسفية الأوروبية عين الاصطلاحات الّتي استعملها من قبل فلاسفة الإسلام للدلالة على المعاني نفسها، وأمّا الاصطلاحات الديكارتية فإنّني بحثت لها عن كلمات عربية خالصة تؤدّي معناها، ثمّ أردفتها في التعليقات بتحديد ديكارت نفسه لمفهومها.

الثاني: المحافظة على تجانس الأدب العربي، وأقصد بهذا أنّني اجتهدتُ في أن لا أدع الكتاب الّذي أنقله إلى العربية غريباً في الأدب العربي الفلسفي؛ ذلك أنّني اجتهدت في أن أقرّب بين كثير من المعاني الواردة في (مقال عن المنهج) وبين معانٍ لفلاسفة الإسلام فيها قول. وليس هذا من الغرابة في شيء؛ إذ إنّ ديكارت لم يخلق للفلسفة جملة واحدة؛ بل استمد في بنائه الفلسفي بعض الأنقاض القديمة من فلسفتَي الإغريق والعصور الوسطى، وقد عرف العرب فلسفة الإغريق وترجموا ما وصلهم منها إلى لغتهم؛ وشرحوه ونقدوه وزادوا عليه، وكذلك فعل علماء العصور الوسطى بما أخذوه من العرب.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المجال أن الخضيري اعتمد في ترجمة هذا المتن الفلسفي على مطبوعة الأستاذين لآدم Adam وتانري Tannery لأعمال ديكارت الّتي نُشرت في باريس من سنة 1897 إلى سنة 1911 برعاية (وزارة المعارف) الفرنسية.

ويقع (مقال عن المنهج..) في الجزء السادس منها، وتحديداً من ص 1 إلى ص 78، وكان الخضيري تصفّح الترجمة اللاتينية للمتن تلك الّتي قام بها أتين دي كورسل Etienne de Courcelles التي كان راجعها ديكارت بنفسه وزاد فيها على النصّ الفرنسي بعض الزيادات أثبت الخضيري منها الكثير ووضعه بين قوسين هكذا { }، وكذلك راجع، في أثناء النقل، الترجمة الإنكليزية للأستاذ فيتش Vietch، والترجمة الألمانية للدكتور بوشناو Buchenau، أمّا التعليقات والكتب الّتي استفاد منها فهي مذكورة في بيان المراجع في نهاية هذه الطبعة.


مدخل

(1)
حياة ديكارت

من المستطاع أن تبسط نظريات علم مثل علم الطبيعة، وأن يعترف في هذا البسط لكل من اشترك في تكوينها بما له من أثر، أو أن يهمل هذا الاعتراف؛ بل وأن يعرض عن ذكر الشخص الّذي جاء للعالم ببعض هذه النظريات، دون أن يختلف فهم الناس لها، ونظرهم فيها؛ ولكن ليس من المستطاع أن نفهم النظريات الفلسفية فهماً واضحاً متميزاً بدون أن نعرف موضعها من مذاهب القائلين بها، ومن غير أن نلمّ بالتأريخ العقلي للذين اشتركوا في تكوينها. والتأريخ العقلي لأي فيلسوف هو جزء من تأريخ حياته؛ وإذن فمن المفيد أن نستعين على فهم ديكارت بالوقوف على موجز لتأريخ حياته؛ وسنرى في هذه الفذلكة التالية مبلغ تفرّغه لتحقيق مقاصده، وهي البحث عن منتهى ما يستطيع أن يصل إليه العقل من أشرف المعارف وأنفعها للإنسان.

***

وُلد رينه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة في 31 مارس سنة 1596 ميلادية في مدينة صغيرة اسمها لاهاي تقع على الشاطئ الأيمن لنهير لاكريز Le Creuse وهو يصبّ في نهير آخر يدعى فين Veinne يمد نهر اللوار أكبر أنهار فرنسا. ولاهاي من أعمال إقليم توران Touraine؛ ولكن أصل أسرة الفيلسوف من إقليم بواتو، وإليه ينتسب عندما انتقل إلى هولندا[24].

وكانت أسرته من طبقة النبلاء المتوسطين، إذ كان أبوه يواقيم ديكارت، مستشاراً في برلمان إقليم بريتانيا، وكان جدّه من جهة أبيه طبيباً، أمّا جدّه من جهة أمّه فقد كان حاكماً لبواتيه.

وقضى الفيلسوف سنّ الطفولة في لاهاي مسقط رأسه، وعنيت بتربيته جدّته؛ إذ إنّ أمّه ماتت بعد ولادته بنحو عام، وانتقل أبوه مع ولديه شقيقي الفيلسوف إلى بريتانيا. وفي سنة 1604 ألحق بمدرسة لافلش La Fléche وهي مدرسة أسّسها اليسوعيون في سنة 1603 وكان ملك فرنسا هنري الرابع[25] قد وهبهم داراً لها فأطلقوا عليها اسم (المدرسة الملكية)، وعُني اليسوعيون بأمور التعليم فيها واختاروا لها خير الرؤساء والمدرّسين حتّى أصبحت، كما يقول ديكارت «من أشهر مدارس أوروبا» وأنّها خير مكان تُعلّم فيه الفلسفة[26].

وقد تلقى فيها علومه الأولى كما رتّبها في مقال عن المنهج في الصفحتين 8 و9 بادئاً بالقصص ومنتهياً بالبلاغة والشعر، وفي السنوات الثلاث الأخيرة درس الفلسفة وكانت تنقسم إلى أقسام ثلاثة: المنطق، والطبيعة، وما بعد الطبيعة، وكان علم الأخلاق يُعلّم مع المنطق والرياضيات مع الطبيعيات، وكان أستاذه في الفلسفة راهباً يدعى الأب فرانسوا فيرون Francois Véron وهو رجل صالح تقي بارع في المناقشة والجدل؛ أمّا أساتذته في الرياضيات فقد كانوا على فضل وعلم، وكان أحدهم يُلقّب بإقليدس الجديد[27] وعُرف في المدرسة أنّه كان متمسكاً بالدين، مخلصاً للملك، نابغاً في الرياضيات حتّى لقد كان يعجز أساتذته بعض الأحايين. وكان أحد مديري الكليّة يمتّ بالقرابة إلى أسرة أمّه فحاطه بالعناية.

وقد ذكر بابيه في كتابه عن حياة ديكارت أنّه صنع وهو لا يزال في الكليّة منهجاً للمناقشة الفلسفية شبيهاً بطريقة الرياضيين في استدلالاتهم[28].

وانتهى من الكليّة سنة 1612، ولا يُعرف على وجه التحقيق كيف أنفق السنوات السبع التالية بالتفصيل، ولكن الّذي لا شكّ فيه أنّه نال شهادة البكالوريا والليسانس في القانون الديني والمدني من (جامعة بواتيه) في 9 و10 نوفمبر سنة 1616 [29]، ومن المحتمل أنّه درس قليلاً من الطبّ أثناء إقامته في بواتيه.

وبعد أن أتمّ دروسه على هذا الوجه، وانتهى من الدور الّذي يأخذ فيه العلم عن غيره، وأصبح يثق أنّه حرّ في تفكيره وعمله، وبعد أن وقف على العلم الّذي كان يُعلّم في المدارس ويحفظ في الكتب، ورأى أنّه ليس العلم الّذي تستطيع الإنسانية أن تقنع به إذا بلغت رشدها، صمّم على أن يطلب علماً أجلّ من ذلك العلم من مصادره الأولى وهي العقل والعالم. وفي ذلك يقول في المقال عن المنهج: «من أجل هذا فإنّني ما كدت أن تسمح لي السنّ بالتحلل من ربقة معلميّ حتّى

هجرت كلّ الهجر دراسة الآداب، وإذ صمّمت على ألّا ألتمس علماً إلّا ما اشتملت عليه نفسي أو ما كان في الكتاب الكبير، كتاب العالم فإنّني أنفقت بقية شبابي في السفر، وأن أتصل بقصور وبجيوش وأغشى أناساً من مختلف الأمزجة والدرجات، وفي جمع التجارب المختلفة، وأن أبتلي نفسي فيما ساق إليّ الحظ من مصادفات، وأن أفكر أينما كنت في الأمور الّتي كانت تعرض لي تفكيراً يمكنني أن أستخلص منها فائدة إلخ[30].

ورأى أبوه أن يهيّئ له مستقبلاً حربياً، فنصحه أن يتطوّع في جيش هولندا؛ إذ إنّه كان أتمّ جيوش أوروبا نظاماً بعد انتصاره على الإسبان وإجلائه إيّاهم عن بلد ظلوا يحكمونه ويظلمون أهله زمناً طويلاً. وكان شبان أوروبا من أبناء النبلاء يعتبرون هذا الجيش خير مدرسة حربية فكانوا يلتحقون به ويعدّون عدّتهم كلها على نفقاتهم ويستصحبون معهم تابعاً على الأقل ليكون في خدمتهم. وكان لديكارت من اليسار ما يمكّنه من ذلك؛ إذ إنّه ورث عن أمّه وجدته وبعض خالاته ثروة لا يُستهان بها، وقد جعلته يقول فيما بعد في المقال عن المنهج: «... لم أكن أشعر، بفضل من الله، أنّني في حالة تضطرّني إلى أن أجعل من العلم صنعة»[31].

وفي أوائل سنة 1618 سافر إلى هولندا وكان يدعى إذ ذاك سيد برّون باسم ضيعة آلت إليه عن طريق الميراث[32]. وقد ألهاه هذا الوسط الحربي عن شغفه بالعلوم، على أنّ الصُّدَف جمعته بطبيب هولندي اسمه إسحاق بيكمان Beekman كان ينوي السفر إلى فرنسا فارتاح إلى أن يعرف شاباً فرنسياً ذا مكانة. وكان بيكمان متبحراً في كلّ أنواع العلوم والمعارف فائتلف الاثنان وتمكّنت بينهما أسباب الصداقة؛ وكان لبيكمان الفضل في بعث ديكارت إلى درس علم الطبيعة والرياضيات والبحث في تأسيس روابط بينهما، وكان له على العموم كما يكون المعلم أو الأخ الأكبر، وقد اعترف ديكارت بما له عليه من فضل فقال: «كنت نائماً فأيقظتني»[33]. وإليه أهدى في 31 ديسمبر سنة 1618 أوّل كتبه موجز في الموسيقى[34] Compendium Musicae. وكانا يدرسان الرياضيات معاً لكي يطبّقاها على علم الطبيعة، وكذلك كانا يدرسان علم الطبيعة لكي يردّاهُ إلى الرياضيات.

وغادر ديكارت هولندا في نيسان/إبريل سنة 1619، ثمّ ذهب إلى ألمانيا وحضر تتويج القيصر فرديناند الثاني في فرانكفورت في 9 سبتمبر سنة 1619، ثمّ ألجأه بدء الشتاء إلى قرية لم يذكر اسمها ولكن المرجّح أنّها قرية بجوار أولم Ulm [35] الواقعة على نهر الدانوب، وقد اعتزل

هناك في حجرة دافئة كان يقضي فيها اليوم كله وحده، منصرفاً إلى التفكير. وكانت أولم مشهورة بمن أنجبت من الرياضيين حتّى لقد كان يُقال في بعض جامعات ألمانيا: «من أولم يأتي الرياضيون Ulmenses sunt Mathematical»[36] والمرجح أنّه زار الرياضي المشهور فاولهابر.

وقد حدث في هذه الفترة حادث ذو شأن كبير في حياة الفيلسوف وقد أفرد له رسالة صغيرة سمّاها Olympica [37] ومعناها عند اليونان «الوطن الإلهي» الّذي هو فوق وطن المعقولات وآلهة الشعر وفوق وطن المحسوسات والتجريبيات. ذلك أنّه بعد استغراقه في التأمل والتفكير وجد في يوم 10 نوفمبر سنة 1619 قواعد علم يستحق الإعجاب وهو يسجل ذلك بقوله: «X novembris 1619, cum plinus forem Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem»

ويقول بايبه، بعد وصفه لعناء ديكارت في البحث عن طريق يؤدي إلى الحقيقة حتّى اهتدى إلى «قواعد علم يستحق الإعجاب»: «بلغ به التعب والإعياء أن كاد يشتعل مخّه، وقد أصابه نوع من الحماس والحمية سما به إلى حيث يرى الرؤيا»[38]، ثمّ يقول بايبه: إنّ الفيلسوف استسلم للنوم بعد تعبه في هذا الاستكشاف فرأى ثلاثة أحلام اعتقد أنّها مُوحى بها من عند الله، ولما استيقظ قرأ في مجموعة شعر كان يحتفظ به[39].

أي سبيل من سُبل الحياة تتّبع؟

Quod vitae sectabor iter?

والظاهر أنّ الفيلسوف قد أخذه شيء من التصوّف[40] على أثر استكشافه الكبير؛ لأنّ الرجل العظيم إذا قام بعمل جليل لم يسبق إليه، وأبصر في لحظة واحدة مدى ما وصل إليه وما يمكن أن يصل إليه عمله، نسي نفسه، وفني في ذات أكبر من ذاته، وآمن أنّ الفضل في نجاحه إنّما هو لله.

ولكن أي استكشاف اهتدى له ديكارت في 10 نوفمبر سنة 1619؟ لم يتّفق الباحثون في ديكارت على رأي واحد؛ ذلك بأنّ الكونت فوشيه دي كاري Foucher de Careil، وهو أوّل من نشر رسالة أولمبيكا، لا يُشكّ في أنّ المقصود بهذا الاستكشاف هو المنهج الديكارتي بأكمله[41]. والأستاذ مييه Millet يقول بأنّ ديكارت استكشف في يوم 10 نوفمبر سنة 1619 قواعد منهجه وهندسته التحليلية[42]. وكذلك الأستاذ كينو فشر يقول بأنّ ديكارت استكشف في نيوبرج[43] في هذا

التاريخ منهجه وقواعد فلسفته[44]. والأستاذ ليار Liard يرى أنّ 10 نوفمبر سنة 1619 هو تاريخ استكشاف ديكارت لمنهجه[45]. والأستاذ هملان يذهب هذا المذهب ويقول إنّ الّذي اهتدى إليه ديكارت في هذا التاريخ هو هندسته التحليلية باعتبارها وجهاً من وجوه منهجه العام[46]. ولا يختلف عن ذلك رأي الأستاذ ينجمن[47].

أمّا الأستاذ أدام فهو لا يجاري هؤلاء العلماء؛ ويقول إنّ هذا النص «في يوم 10 نوفمبر سنة 1619 وجدت وأنا ممتلئ حماساً قواعد علم يستحق الإعجاب» لا يفيدنا في تحديد هذا العلم، وإذن فلا سبيل لنا إلى معرفته إلّا مجرد الظنون؛ إذ إنّ ديكارت اهتدى حوالي هذا التاريخ إلى علوم كثيرة تستحق الإعجاب، وهي: الرياضة العامة، وإصلاح الجبر، والتعبير عن المقادير بخطوط، وعن الخطوط برموز جبرية[48] وإذن فنحن في حيرة عندما نختار أحدها والجزم بأنّه مقصود ديكارت[49].

والأستاذ ميلو يتفق مع الأستاذ أدام في الخروج على رأي الكثرة وله رأي خاص به؛ ذلك بأنّه يذهب إلى أنّ يوم 10 نوفمبر سنة 1619 ليس تأريخ استكشاف المنهج أو إصلاح الجبر أو الاهتداء إلى الهندسة التحليلية أو تاريخ غيرها من تجديدات ديكارت العلمية، وإنّما هو يوم وصل فيه إلى حالة صوفية سامية، فرأى رؤيا «ليس للنفس الإنسانية فيها أي نصيب» - كما يقول ديكارت نفسه - ويرى الأستاذ ميلو أنّ الأولى تفسير هذه الرؤيا مع ما عقبها من أحلام بأنّ الفيلسوف سمع صوتاً إلهياً يأمره «انهض وأقم هيكل العلوم جميعها بنفسك، واحذُ في هذا حذو الشعراء، وخذ بما تلهم كما يأخذون بما يُلهَمون، واعرض عن تعليم الكتب؛ إذ سوف تنمو بذور العلوم الموجودة في نفسك من تلقاء ذاتها، ولسوف تهدي إلى الإنسانية العلم العام الّذي يسع كلّ شيء». وينتقد الأستاذ ميلو التأويل المشهور لنص الأوليمبيكا، ورأيه أنّ ديكارت اهتدى في يوم 10 نوفمبر سنة 1619 إلى أن ينحو في حياته العقلية نحواً جديداً أي طرق الحياة تتّبع؟ Quod Vitae sectabor iter? وذلك بأن يعرض عن تحصيل علوم السابقين ومعرفة مقالات المتقدمين وأن يقتصر على البحث عن العلم الّذي تشتمل عليه نفسه؛ وألا يستفيد إلّا من الكتاب الكبير، كتاب العالم[50].

ولكنّنا رأينا أنّ ديكارت هجر دراسة الآداب كلّ الهجر، وعزم على ألّا يلتمس من العلم إلّا ما اشتملت عليه نفسه، وصمّم على أن يُنفق بقية حياته في السفر وجمع التجارب في سنة 1616، أي بعد انتهائه من (جامعة بواتييه) مباشرة[51]، وقبل أن يبدأ السفر في سنة 1618؛ أمّا نص الأوليمبيكا فقد كتبه في منعزله بألمانيا في 10 نوفمبر سنة 1619، كما ورد في مطلع النص. وإذن

فنحن نرى أنّ قول الأستاذ ميلو ليس من القوة بحيث يجوز لنا قبوله والأخذ به؛ ولا يسعنا إلّا أن نأخذ برأي الكثرة، أي أنّ ديكارت استكشف منهجه في 10 نوفمبر سنة 1619، وليس هذا لمجرد قول الكثرة به، إذ إنّ ديكارت نفسه يقول إنه أرجح أن يجد الحقيقة شخص واحد من أن تجدها أمّة بأسرها؛ بل لأنّنا نرى أنّ كلّ ما استكشفه ديكارت في العلوم إنّما يقوم على أساس منهجه، وليس لديكارت إلّا منهج واحد هو قواعد كلّ العلوم؛ وهي قواعد تستحقّ كلّ إعجاب.

وفي اليوم التالي، نذر أن يحجّ إلى كنيسة العذراء في لورت - Notre Dame de Lorette حمداً لله على أن وفّقه لهذا الاستكشاف؛ وأن يسعى إليها من البندقية سيراً على قدميه، وكان يريد أن يفي بهذا النذر قبل انتهاء شهر تشرين الثاني/نوفمبر ولكنه لم يفِ به إلّا بعد خمس سنين[52].

وغادر منعزله الّذي وافته فيه قواعد فلسفته قبيل أن ينتهي الشتاء، أي في سنة 1620، وقضى التسع السنوات التالية في السفر هنا وهناك في العالم مجتهداً أن يكون فيه متفرجاً لا ممثلاً في كلّ المهازل الّتي تمثل فيه[53]. وقد باع أملاكه في بواتيه الّتي ورثها من جهة أمّه في سنة 1623، ويظهر من ذلك أنّه كان قد صمّم رأيه على ألّا يستقرّ في وطنه[54]. وذهب إلى إيطاليا وطاف فيها وحجّ إلى لوريت سنة 1624 موفياً بنذره القديم وحضر احتفالاً دينياً كبيراً في رومة في السنة التالية، وبعد عدة أسفار في إيطاليا عاد إلى وطنه وفكّر أبوه في أن يوطّد له مركزاً في فرنسا فعرض عليه أن يشتري وظيفة حاكم عسكري Lieutanant general فأبى الفيلسوف، ونصحه بالزواج ولكنه لم يتزوج لأنه رأى استحالة العثور على ضالّته بين النساء، ثمّ لأنه كان يفضّل جمال الحقيقة على الجمال الإنساني[55] وقد ذكر بابيه أنّ أقارب ديكارت أرادوا أن يزوّجوه بفتاة من أسرة طيّبة وعلى كثير من الجمال، وكانت هذه الفتاة تجتمع مع الفيلسوف في أحايين كثيرة، وقد روت فيما بعد أنّ ديكارت كان يؤثر الفلسفة على كلّ جمال،وأنّ كلّ ما قاله لها من العبارات الّتي يعتاد الشبان على قولها للفتيات اللاتي سيصبحن لهم زوجات أنّه لم يجد قط جمالاً من المستطاع مقارنته بجمال الحقيقة[56].

وكان وهو في فرنسا يؤثر العزلة في الأقاليم، وإذا ذهب إلى باريس أخفى نفسه عن أصحابه واعتزل ليفرغ للقراءة والتفكير والكتابة، وروى بابيه أنّ أحد أقاربه استدعاه ليقضي عنده زمناً في باريس، وكانت شهرة ديكارت قد بدأت تذيع في الأندية، فأصبح بيت مضيفه كأنه نادٍ علميّ زاخر بالروّاد؛ ولم يطق الفيلسوف صبراً على هذا، وهو الّذي يؤثر الراحة والعزلة على كلّ شيء؛ فاختفى

فجأة ولم يعلم أحد شيئاً من أمره، وقلق مضيفه غاية القلق، واتفق أن عثر، بعد زمن غير قصير، على خادم الفيلسوف؛ فسأله عن مقرّ سيده فأفاده بعد تردّد.

ثمّ قضى في باريس أعواماً ثلاثة من سنة 1626 - 1628، وكان فيها كسائر شباب النبلاء يلهو، ويغشى الأندية والمجتمعات، ويُكثر من قراءة القصص والأشعار.

وكان الإلحاد ذائعاً في فرنسا ذلك العهد وكان للشعراء الملحدين الإباحيين حظوة عند الشباب وشهرة بين جمهور القرّاء والمتأدبين، ولم يكن ما يلقاه الملحدون من علماء الدين ومن البرلمان من أنواع المقاومة العنيفة وألوان التعذيب إلّا ليزيد الناس تعلّقاً بهم وتوفراً على قراءة آثارهم. ولكن ديكارت الشاب الّذي أبى عليه عقله وذكاؤه أن ينحو في تفكيره نحو سابقيه مع ما لهم في نفوس أهل العلم من قداسة أيدتها القرون الطويلة، أبى عليه عقله أيضاً أن يجاري معاصريه؛ بل لقد كان أكثر من ذلك حرية وشجاعة فقد عزم على أن يحارب الإلحاد، وكان هذا العزم من الأسباب الّتي بعثته إلى الكتابة.

ومما هو جدير بالذكر لوصف الحياة العقلية في ذلك العصر ما هو مشهور عن ثلاثة من العلماء عقدوا اجتماعاً كبيراً في ردهة من أجمل ردهات باريس ليدحضوا بعض آراء أرسطو في الطبيعيات، وشهد الاجتماع نحو الألف، وقبل أن يبدأ الكلام أمر أولو الأمر بإخلاء المكان وأن ينصرف الحاضرون ثمّ أصدر البرلمان أمراً بإعدام مقالاتهم وأن يغادروا باريس في 24 ساعة وألّا يكونوا في أي بلدة تدخل في اختصاص محكمة التفتيش الّتي حكمت عليهم وحرّمت عليهم أن يعلّموا الفلسفة في أي جامعة وهددت كلّ من يتناقش في هذه المقالات أو ينشرها أو يتجر فيها بأن يعاقب عقاباً بدنياً مهما كان مركزه. ولم يفت البرلمان أن ينصّ في قراره على تحريم إذاعة الآراء الّتي تخالف آراء المؤلفين القدماء الذين تقرهم الكنيسة، لاسيما أرسطو، وأنّ كلّ من يرتكب هذا الإثم يُحكم عليه بالإعدام. وقد علم ديكارت بكل هذا، وربما كان ذلك مما حبّب له الابتعاد عن فرنسا.

واتّفق أن شهد الفيلسوف اجتماعاً عند سفير البابا في باريس، وقام أحد العلماء ببسط آرائه فأُعجب به الحاضرون كلّ الإعجاب ما عدا ديكارت ولما دُعي للكلام نهض وانطلق يتكلّم بفصاحة وأثبت عكس ما قاله العالم بحجج قوية واضحة، ورأى أحد الحاضرين، من أولي الشأن، أنّ ديكارت لم يكن مجدداً فحسب؛ بل كان مصلحاً أيضاً، فأخذ يطلب إليه أن يفرغ لإصلاح الفلسفة، وقال له أنّه يعقد عليه أمله في النهضة بفلسفة حديثة. ورأى ديكارت أنّ الكثيرين أخذوا يضعون هذا الأمل فيه

فشجّعه ذلك على أن يصمّم العزم على كتابة مذهبه فيما بعد الطبيعة، ورأى أنّ تدوين طبيعياته لن يكلّفه بعد ذلك إلّا شهوراً عدّة[57].

وهكذا انقضت التسع سنين من سنة 1619 إلى سنة 1628 وهو ينتقل من بلد إلى بلدٍ، ويغشى النوادي المختلفة، ويتصل بالجيوش ويبتلي نفسه في مصادفات الحياة، وفي هذه المدة كان يفكّر، فرأى أن ينتزع من عقله كلّ الآراء الّتي وجد أنّها موضع للشكّ، وألّا يدخل في اعتقاده إلّا ما يتمثل أمام عقله في وضوح، وكان يروّض نفسه بتطبيق منهجه على معضلات العلوم الرياضية، وكان يجتهد في تخليص معضلات العلوم الأخرى من مبادئها وتحويلها إلى ما يشبه معضلات الرياضيات، وهو يعترف أنّه لم يستقر حتّى هذا العهد على رأي نهائي في المعضلات الّتي هي في العادة موضوع الخلاف بين العلماء. وعلى العموم لم يصل إلى فلسفة جديدة بدل الفلسفة الّتي كانت ذائعة في العصور الوسطى والتي كان حجّتها وإمامها الأوّل أرسطاطاليس[58].

وقد رأى أنّه لا يستطيع أن ينهض بالواجب الّذي اضطلع به إلّا إذا ابتعد عن معارفه، وانفرد حيث يجد من الراحة ما يعينه على النظر والتفكير ولم يجد مقاماً أوفق له من هولندا فرحل إليها فكان فيها في خريف سنة 1628.

وكانت هولندا إذ ذاك في أوج مجدها، إذ إنّها كانت قد انتصرت على إسبانيا القوية واستخلصت منها استقلالها. وكان جيشها مدرسة أوروبا الحربية يقصد إليه أبناء النبلاء ويلتحقون به، وكانت لها تجارة رائجة مع الهنود والعرب والأتراك، وازدهرت فيها العلوم والآداب فأخذت (جامعة ليدن) في الترقي حتّى أصبحت في القرن السابع عشر تضارع جامعات ألمانيا العتيدة، وكذلك تأسست في المدن الكبيرة جامعات أخرى، وأخذت معاهد العلم ونواديه تنتشر في البلاد. وتبع هذا الرغد في الحياة والنور ازدهار الفنون الجميلة، ولا تزال لمدينة ليدن شهرتها في الطباعة حتّى الآن وكان فنّ التصوير على شيء من الكمال كثير، ومن آثاره صورة ديكارت الّتي نشرناها في مطلع هذا الكتاب وهي من رسم فرانس هلز بنكس Px Franz Hals وكانت الحرية والتسامح مبسوطين هناك، حتّى لقد كان يُطبع في هولندا من كتب العلماء الأوروبيين ما لا يمكن طبعه في بلادهم مثل: كتب غاليليه الّتي تولى طبعها آل الزفير Les Elzviers أهل الشهرة العريضة في تأريخ الطباعة.

وليس السبب الرئيسي في تفضيله هولندا على غيرها لكي يقيم فيها هو أنّ فيها من الحرية ما ليس في أي بلد آخر. إذ إنّه كان كاثوليكي المذهب والهولنديون بروتستنت، وكان العداء بين علماء المذهبين قوياً ولم يتوانَ ديكارت في مناصرة أساتذته اليسوعيين فاعتبره علماء الدين الهولنديون ملحداً، وكذلك لم يكن جوّ هولندا، وأكثر العام فيها شتاء، ليجذبه إليها ولكن السبب الرئيسي لاختياره الإقامة هناك هو ما أبداه في قوله: «.... حملتني تلك الرغبة على أن أبتعد عن كلّ الأماكن الّتي أجد فيها بعض من أعرفهم، وأن أنعزل هنا في بلد وطّد فيه طول استمرار الحرب نظماً {جيدة}، حتّى إنّ الجيوش الّتي يحتفظ بها في هذا البلد تبدو كأنها لا تُستخدم إلّا في أن ينعم الناس بثمرات السلام في كثير من الطمأنينة، وحيث استطعت في غمرة شعب كبير جم النشاط، يُعنى بأعماله عناية أكثر من تطلعه إلى أعمال الآخرين؛ بدون أن أحرم أي رخاء مما يوجد في المدن الغاصّة بالنازلين، أن أعيش منفرداً ومنعزلاً كما لو كنت في أقصى الصحاري[59]».

ورأى للمرة الثانية صديقة بيكمن واستمرت بينهما صلة العلم والصداقة، واتصل ببعض الأطباء وأساتذة (جامعة ليدن) والمستشرقين والرياضيين والأدباء والأعيان وعلماء الدين الكاثوليكيين والبروتستانت، وتنقل في مبدأ إقامته في هولندا بين فرانكير وليدن وأمستردام.

وفي آخر سنة 1629، بدأ ديكارت بكتابة رسالته «العالم Le Monde»[60] ولكن حدث في 23 يونيه سنة 1633 أن دانت محكمة التفتيش في رومه غاليليه لإصداره كتابه المشهور عن مذهبي بطليموس وكوبرنيك في سنة 1632، وذلك لأنّ السلطة الدينية أحسّت بالخطر الّذي يتهدّدها من نقض القول القديم بأنّ الأرض ثابتة وسط العالم، وأن الفلك يدور حولها. وقد علم ديكارت بهذا الحكم، وكان يريد أن يبعث بمخطوطة رسالته العالم الّذي اشتغل فيها من سنة 1629 إلى 1633 إلى صديقه الأب مِرْسِن، فبلغ به الفزع مبلغاً كبيراً لأنه قال بدورة الأرض في رسالته وورد في كتاب له أرسله إليه في 22 يوليه سنة 1633: «أدهشني هذا إلى حدٍّ كدت معه أن أصمّم على إحراق أوراقي، أو ألّا أظهرها لأحدٍ على الأقلّ... وإني لأعترف أنّه إذا كانت {حركة الأرض} باطلة، فإنّ كلّ أصول محاكمات فلسفتي باطلة كذلك؛ إذ إنّ هذه الأصول تثبتها إثباتاً واضحاً، وأنّها من الاتصال بكل أجزاء رسالتي بحيث لا أستطيع فصلها عنها دون أن أصبب كلّ ما يبقى بنقص. ولكن لما كنت لا أريد أن يصدر عني قول يمكن أن توجد فيه كلمة واحدة لا تقرّها الكنيسة، فإنّني أفضّل أن ألغي هذا القول على أن أظهره مشوّهاً»[61].

والسبب في امتناعه عن نشر رسالته هو رغبته الشديدة في راحة البال، وقد كان شعاره الدائم «عاش سعيداً من أحسن في الاختفاء vixit qui bene latuit Bene»[62]. ثمّ إنه كان يطمع في أن تحلّ طبيعياته محلّ طبيعيات أرسطو، أي أن تُعلّم في المدارس، واعتقد أنّ هذا ليس من المستطاع ما لم يقرّها رجال الدين؛ كما أنّه اعتقد أنّ ما تستنكره محاكمهم مقضي عليه بالفناء.

ولكن آراء غاليليه لاقت من النجاح ما لم يكن يتصوّره ديكارت؛ فترجم كتابه إلى اللاتينية، ونشر في هولندا، وشرح مذهبه في فرنسا كما نُقلت أيضاً إلى الفرنسية بعض كتاباته؛ وكان من المدافعين عن آرائه والعاملين على نشرها في فرنسا الأب مرسن صديق ديكارت، كما أنّ البعض كتب ضدّ قول غاليليه بحركة الأرض حول محورها في أربع وعشرين ساعة في الفضاء، ونقتبس من كتابة هذا البعض الأخير الفقرة التالية من كتاب لأحد أساتذة الكوليج ده فرانس في هذا العهد ليتبيّن للقارئ تنازع وجهات النظر في القرن السابع عشر واختلاف الأنحاء العلمية في أوربا في هذا العصر «بما أنّ الله قد أرسل ابنه لينقذنا بموته، فلا ينبغي أن يستغرب إذن لو أنّه جعل السموات تدور من أجلنا، ولو أنّه خلق العالم الجسمي كله لفائدة الناس ولذّتهم»[63].

ولكن ديكارت لم يكن ليرتاح إلى عزمه في سنة 1633 على ألّا ينشر شيئاً، ذلك لأنّ الكثيرين كانوا ينتظرون شيئاً من هذا الفيلسوف الّذي هجر بلاده، واعتزل الناس في هولندا ليفكر في راحةٍ واطمئنان. صمّم على أن ينشر للناس بعض ما انتهى إليه؛ ورأى أن يقدّم لهم نماذج من فلسفته حتّى إذا قرأوها اشتاقوا إلى أن يطّلعوا على مذهب الفيلسوف بأكمله. وما كاد يستقرّ على هذا الرأي حق عكف على العمل، وفي قليل من الزمن كان قد أتمّ ثلاث رسائل هي انكسار الأشعة والأنواء والهندسة ووضع لها مقدمة هي المقال عن المنهج، وعزم على نشرها جميعاً في سفر واحد دون أن يذكر فيه اسمه، وفي سنة 1636 قصد ليدن لطبع هذا الكتاب، وبعد إتمام الطبع غادرها وأخذ يتنقل بين مدن هولندا، ثمّ عاد إلى ليدن فلبث فيها من سنة 1641 إلى سنة 1643.

واتصل بالأميرة إليزابيت البلاتينية[64]، وكانت مثقفة بالثقافة الفرنسية، وتعرف لغات كثيرة، وواسعة الاطّلاع في علوم عصرها؛ وقد عرفت الفيلسوف من كتبه فبدأت بمراسلته فرحّب ديكارت بهذه الصلة الجديدة، وتمكّنت بينهما الصداقة، فكانت تستشيره في كلّ شؤونها حتّى في مصير أسرتها الملكية، وأُعجب هو بذكائها وحبّها للعلوم فأهداها كتابه مبادئ الفلسفة سنة 1644، وكان يشرح لها أصول مذهبه ويطلعها على استكشافاته الرياضية. وقرأ معها كتاب الحياة السعيدة de

vita beata للفيلسوف الروماني الرواقي سنكا SENECA. ثمّ أخذ يكتب إليها بعد ذلك في الأخلاق. وبعد سنة 1646 شرع يكتب إليها عن كتاب مكيافلي الأمير، ويستنتج الأستاذ أدام من ذلك أنّ ديكارت يرى أنّ درس واجبات الحياة المدنية يعقب درس واجبات الحياة الخاصة، وبتعبير آخر أنّ علم السياسة يأتي بعد علم الأخلاق. وقد اتفق الفيلسوف مع الأميرة على مخالفة مكيافلي في آرائه، ولم يريا معه أنّ الغاية تبرّر الوسيلة؛ بل ذهبا إلى أنّ الشر لا يعقب غير الشر، والعنف لا يجلب إلّا العنف، وأنّ الكذب لا يولّد سوى الكذب؛ وإذن فمن الخير أن تتجنّب هذه السياسة منذ المبدأ[65]. واستمرّ تبادل الكتب بينهما حتّى مات ديكارت في السويد بحفظ السفير الفرنسي شانو Chanut مسودات رسائل ديكارت مع ردودها عليها، وطلب إليها أن تأذن له بنشر رسائلها مع رسائل الفيلسوف فأبت عليه ذلك، لأنه كان قد عارض في بعض الظروف في سفرها إلى السويد، وطلبت إليه أن يردّ إليها رسائلها ففعل وظلّت محفوظة لديها، ثمّ عثر عليها الكونت فوشيه دي كاري Foucher de Careil في مكاتب بعض النبلاء فنشرها لأوّل مرة سنة 1879 وقد أُدمجت فيما بعد في مطبوعة أدام وتانري بعد مراجعتها بالمخطوطة الّتي اعتمد عليها دي كاري نفسه. أمّا الأميرة فقد اعتزلت في آخر حياتها في دير، وقضت بقية عمرها في التنسّك، وماتت سنة 1680 بعد أن ذاعت شهرتها بين الجميع بعلوّ كعبها في العلوم وبسموّ أخلاقها وفضائلها.

وقد سافر ديكارت إلى فرنسا سنة 1644 بعد غيابه الطويل عنها ليسوّي فيها بعض مصالحه، ثمّ غادرها راجعاً إلى هولندا في سنة 1647. وكانت شهرته إذ ذاك قد ذاعت فعزم ملك فرنسا في أيلول/سبتمبر من نفس العام على أن يفرض له راتباً سنوياً مقداره 3000 جنيه، وجاء في الوثيقة الرسمية الّتي اقتبسها مترجم حياته بابيه عن ذلك أنّ هذا الراتب قد قُرّر له «نظراً لفضائله الكثيرة وللفائدة الّتي تحصلها للنوع الإنساني فلسفته وبحوثه في دراساته الطويلة؛ وكذلك معاونةً له على مواصلة تجاربه الجليلة الّتي تستلزم النفقات»[66]، ولكنه غادر باريس على غير علم بهذا لأنّه لم يسع إلى ذلك ولم يطلب شيئاً. ويظهر أنّه لم يعلم إلّا في يناير سنة 1648 فعزم على مغادرة هولندا وأخذ يودّع أصدقاءه وداعاً نهائياً وترك منعزله في مايو من نفس السنة.

ولكنه لم ينل شيئاً من هذا الراتب؛ بل دفع نفقات الصكّ الملكي من ماله، وكان مكتوباً على الرقّ الثمين، وقد اشتكى غلاء ثمنه فيما بعد إلى صديقه شانو السّفير الفرنسي في السويد.

ولم يطمئنَّ للبقاء في باريس؛ ذلك لأنّ الحرب الداخلية كانت قائمة في فرنسا إذ ذاك، ولم يستقبله العلماء الفرنسيون على نحو ما كان يُنتظر؛ وكانت الحرب الخارجية تهدّد فرنسا كذلك، ولما كان السلام والطمأنينة أحبّ شيءٍ لديكارت فقد عجل بمغادرة وطنه في أغسطس سنة 1648 بعد أن ودّع صديقه القديم الأب مرسن الّذي كان في مرض الوفاة وعاد إلى منعزله في إجموند Egmond في هولندا.

وكان مرسن أوفى أصدقائه، عرف عنه التبحر في العلوم والإخلاص في التمسك بالدين؛ وكرم الأخلاق، وقد مات في سبتمبر سنة 1648، وكان طلب إلى أطبائه قُبيل وفاته أن يشرّحوا جثّته كي يعرفوا علة دائه، ولم يكونوا قد اهتدوا إليها في حياته، ليتيسّر لهم فيما بعد أن يعالجوا من يُصاب بما أُصيب به.

واهتم ديكارت في منعزله بأخبار وطنه، وكان شديد الجزع على فرنسا من الحروب والأخطار التي تتهدّدها، ولما علم بزحف الأرشيدوق ليوبولد على باريس، دعا الله في صلاته «أن يجعل حظّ فرنسا يعلو على سعي الذين يريدون بها السوء»[67]. وظلّ ديكارت في منعزلهِ هادئاً مطمئناً إلى أن دعته ملكة السويد لزيارة استوكهلم.

***

كان للسويد في هذا الزمن شهرة واسعة بفضل ملكها العظيم جستاف أودلف الّذي أدهش العالم بشجاعته وانتصاراته في الحروب، ورثت عنه المُلك ابنته فأرادت أن تحتفظ لمملكتها في أيام السلم بما أكسبها من مجد في أيام الحرب فشرعت تستدعي العلماء لبلادها، وكان أشهر من استدعت هو رينه ديكارت، وكان السفير الفرنسي في بلاطها شانو صديق ديكارت قد عرفها بفضلها فرغبت في دعوته كما أنّه اجتهد في حمل الفيلسوف على قبول هذه الرحلة. وكانت استدعته في 27 فبراير سنة 1649 لزيارة استوكهلم قاعدة ملكها ثمّ بعثت بأميرال سويدي إلى هولندا ليستصحب الفيلسوف في سفينته[68]. وقد تردّد في قبول الدعوة، ولم يأنس من نفسه في بادئ الأمر ميلاً للنزوح إلى السويد وكان يسمّيها بلد الدببة Pays des ours. ووصل إليه القائد البحري في أبريل من نفس العام وأبلغه طلب الملكة فاعتذر بأنّه لا يستطيع فراق منعزله. وعلم السفير الفرنسي بذلك وكان يريد أن يسافر إلى فرنسا فعجل بالسفر ومرّ به وأقنعه بضرورة الذهاب إلى الملكة فقبل وسار في أوّل أيلول/

سبتمبر سنة 1649، ووصل إلى عاصمة السويد بعد شهر. وفي أثناء السفر في البحر دُهش قائد السفينة من سعة اطّلاعه بفنون الملاحة وأحوال البحر فقال للملكة عندما قدّمه إليها: «ليس الّذي أقدّمه لصاحبة الجلالة رجلاً؛ بل هو نصف إله»[69].

ولم يرتح للبقاء في السويد؛ إذ إنّه شعر بالوحدة ووحشة الغربة، وكان أكثر ما يُعنى به البلاط السويدي هو علوم اللغات والشعر، فعزم على العودة، ولكنه رأى أن يُبقي أثراً في السويد فرسم للملكة مشروع مجمع علمي، واشترط ألّا يكون للأجنبي حق العضوية فيه، وقيل إنّه اشترط هذا الشرط حتّى لا يُستبقى في السويد.

وفي أوائل سنة 1650 كانت الملكة تختلف إليه في حجرة عملها للتحدث معه في الفلسفة ثلاث مرات في الأسبوع في الساعة الخامسة من الصباح ولم تكن هذه الساعة المبكرة ملائمة له؛ إذ إنّه اعتاد منذ حداثته أن يستيقظ في ساعة متأخرة؛ ثمّ إنه كان يتعرض لبرد الشمال القارس لا سيّما في فصل الشتاء فأصابه التهاب في صدره، ورفض معاونة الأطباء وأبى الإصغاء لنصائحهم، وأخذ يعالج نفسه بنفسه، واشتدّ عليه المرض حتّى بلغ رئتيه وأدركته المنية في الساعة الرابعة من صباح 11 فبراير سنة 1650.

وأرادت الملكة أن يُدفن في مقابر الأسرة الملكية فرفض صديقه السفير شانو أن يُدفن مع من هو على غير دينه، لأنّ السويد بروتستنتية المذهب، ودفنه في قبر مؤقت ثمّ أقام له قبراً في مايو سنة 1650، وفي 1666 ألحّ أصدقاؤه والمعجبون به من الفرنسيس أن تُنقل رفاته إلى باريس ففعلت الحكومة ذلك واحتفل بدفنه في 24 يونيه سنة 1667 ونُقلت رُفاته في مدافن عدّة وهي الآن في كنيسة سان جرمان ده بره Saint – Germain – des – prés.

(2)
شخصية ديكارت

إنّ أظهر نزعة في خلق ديكارت هي حبّه للراحة والسكينة وولعه بالعزلة والهدوء؛ ولقد رأينا أنّه هجر وطنه وهو شاب لأنّه رأى أنّ السلطات في فرنسا لا تطيق أن ينهض فيها داعٍ لمذهب يخالف الفلسفة الرسمية الّتي كان معلمها الأوّل أرسطاطاليس؛ ثمّ لأنّه أدرك أنّه يستحيل عليه أن يعيش في وطنه منعزلاً عن الناس منقطعاً للتأمّل والتفكير كما ينعزل الرهبان والمتصوفة في الصوامع والكهوف ورؤوس الجبال والصحاري للنسك والعبادة؛ فهاجر إلى هولندا مع قسوة بردها وطول شتائها، وذلك لأنه عرف أنّه يقدر على أن يعيش فيها آمناً على حياته مطمئناً على متاعه؛ إذ إنّ هذه البلاد تحتفظ بجيش كبير، يقوم على حفظ الأمن ورعاية السلام[70]، ويجب أن ينتبه القارئ الشرقي؛ كي يقدر هذا، إلى أنّ قطع الطرق، واغتيال المسافرين، والسطو على الآمنين، كانت حوادث مألوفة الوقوع في بلاد مثل إيطاليا وفرنسا في هذا العهد.

وقد دفعه شغفه بالهدوء والاطمئنان إلى أن يجزع جزعاً شديداً عندما بلغه خبر الحكم على غاليليه، ولم يجزع إشفاقاً على هذا العالم الهرم، ولكنه جزع لأنّه رأى رأيَ غاليليه، وانتهى بمنهجه إلى إثبات أنّ الأرض كوكب سيّار تتحرّك حول محورها وتتحرك حول الشمس، وكان على وشك أن ينشر رسالته العالم Le Monde الّتي يشرح فيها هذا الرأي، ولكنه ما كاد يعرف أنّ السلطة الدينية في روما رأت أنّ قول غاليليه مخالف لقول الإنجيل وقول أرسطو بأنّ الأرض مركز العالم وأنّها ثابتة لا تتحرك وأنّها من أجل هذا لم تتوانَ في مؤاخذته وإدانته، حتّى اضطرب واتّهم نفسه وشكّ في أصول فلسفته، وكاد يُحرق أوراقه.

ونحن نعرف أنّه كان في هولندا البروتستنتية أي في منأى عن أذى محاكم روما وتعذيبها، ثمّ إنه مع ذلك كان على ثقة من أنّه ليس في القول بحركة الأرض لا يتعارض مع العقيدة الدينية في شيء[71]، إلّا أنّه خشي أن يُقال عنه إنه خارج على رجال الدين[72] وأقلّ ما في هذا هو إزعاج راحته، وإقلاقه في حياة صمّم على أن يمضيها متخذاً هذا الشعار:

«عاش سعيداً من أحسن الاختفاء Bene Vixit, qui bene latuit»

وبلغ به الفزع والخوف إلى أن قال في مطلع القسم السادس من المقال: «لا أريد أن أقول إنّني كنت على هذا الرأي»، ولكنه وعندما اضطرّ إلى التعرض لمسألة حركة الأرض في كتابه مبادئ الفلسفة أخذ يدور ويلفّ ويعرّف الحركة تعريفاً غريباً[73]، وبالاختصار قال بحركة الأرض بتعبيرات بالغة في الغموض والالتواء لتحميه من غضب السلطة الدينية عليه! وقد عدّ الكثيرون هذا جُبناً من الفيلسوف، ولكنّنا نرى أنّه جُبن اضطُرّ إليه في سبيل غاية جريئة هي أن تحلّ طبيعياته محلّ طبيعيّات أرسطو في التعليم وهذا كان مستحيلاً بدون رضاء الكنيسة.

***

ومن صفات ديكارت البارزة أيضاً شدّة تمسّكه بدينه ومذهبه، وقد رأينا كيف نذر أن يحجّ إلى (كنيسة العذراء) في لورت بإيطاليا Dame de Lorette – Notre شكراً لله على أن هداه إلى أصول فلسفته في ليلة 10 نوفمبر سنة 1619م، ورأينا كيف أوفى بنذره، وانضمّ إلى جانب أساتذته اليسوعيين في نزاعهم الديني مع علماء هولندا البروتستنت مع أنّه كان نزيلهم وضيفاً في بلادهم؟

ولم يمنعه تمسّكه بمذهبه من أن يحمل السلاح في جيوش هولندا البروتستنتية الّتي حاربت إسبانيا الكاثوليكية في سبيل حريتها وخلاصها من أشهر ضروب الاستعباد في التاريخ.

ويُضاف إلى تمسكه بالدين حبّه لوطنه فقد رأينا أنّه بعد أن غادر فرنسا لآخر مرّة، وكانت فريسة للحروب الأهلية ومهدّدة بالخطر الخارجي، كان كثير الاهتمام بأخبار وطنه، وكان يدعو الله في صلاته أن ينجيه من كيد أعدائه. وروى الطبيب الّذي عُني به أثناء مرض الوفاة في السويد، وكان ألماني الجنس أنّه رأى أن يفصد له، فرفض ديكارت رفضاً شديداً وقال له: «لا تقرب الدم الفرنسي»[74].

***

وكان ديكارت جمّ التواضع، يشهد له بذلك كثير من تعابيره في كتبه، وفي المقال من هذه التعابير الشيء الكثير مثل قوله: «أما أنا فلم أدّعِ قط أنّ نفسي أكمل من نفوس الغير؛ بل كثيراً ما تمنيت أن يكون لي من سرعة الفكر أو من وضوح الخيال وتميزه أو من سعة الذاكرة وحضورها مثل ما لبعض الناس»[75] أو كقوله: «ما كنت قطّ عظيم العناية بالأشياء الّتي كانت تصدر عن نفسي...إلخ إلى أن يقول: مع أنّ أنظاري كانت ترضيني كثيراً، فإنّني كنت أعتقد أنّ لغيري أنظاراً قد يكونون بها أشدّ إعجاباً»[76].

ومما يجدر ذكره أنّه بعد أن تمّ طبع المقال والرسائل الثلاث سنة 1637، أرسل الكتاب إلى صديقه مرسن ليحصل له من السلطات الفرنسية على الإذن بتداوله في فرنسا، وأراد صديقه أن يقوم له بعمل ليجذب الكتاب اهتمام الجمهور، فقصد إلى مستشار يمتّ بصلة الرحم إلى بعض أصدقاء ديكارت، وكان المستشار محباً للآداب والعلوم، فلما شرح له مرسن غايته وأطلعه على رغبته، أردف الإذن بنشر الكتاب بإطراء المؤلف ومدحه والإشارة إلى ما ينتظر منه في سبيل تقدّم العلوم والفنون ورسم اسمه في الإذن Des – Cartes {ده كارت} إظهاراً له بمظهر النبلاء[77] ولكن ديكارت لم يستبق من كلّ هذا إلّا المعالم الّتي لا يمكن تداول كتاب في فرنسا إذ ذاك بدونها وأظهر كتابه دون أن يظهر عليه اسمه.

وجمع إلى تواضعه إباءً وشمماً. أرسل إليه في هولندا الكونت دافو Avaux’d مبلغاً كبيراً من المال ليستعين به على صنع التجارب الّتي أشار إليها في القسم السادس من المقال فردّه واعتبر هذا إهانةً له[78]. وفكرت كرستين ملكة السويد في أن تقطعه ضيعة من أملاكها في ألمانيا، الّتي آلت إليها بفضل معاهدة وستفاليا، ولكن ديكارت علم أنّ هذه الضيعة منتزعة من أوقاف بعض الأديرة فأبى هذه المنحة الملكية[79].

ولو شئنا إحصاء النوادر الّتي يتبين مبلغ ما كان عليه ديكارت من سموٍ في الأخلاق يضارع سموّه في التفكير، لطال الكلام، ولكن قبل أن نغادر هذا المجال يُحسن بنا أن نعرض لما قال عنه خصومه؛ ففي هذا تكميل للصورة الّتي نريد إظهارها لديكارت أمام القرّاء.

***

لم ينجُ ديكارت من خصوم حقدوا عليه واتّهموه شتّى التهم، فقال البعض عنه أنّه مُلحد مع أنّ الرجل يضع نظريته في المعرفة على أساس وجود الله وكونه متّصفاً بكلّ الكمالات. والدافع إلى هذه التهمة غضب المتعصّبين للقديم عليه، لأنه جاء بفلسفة جديدة مختلفة كلّ الاختلاف عن فلسفة أرسطو، الّتي أصبحت مع توالي الزمن مقدّسة، وأصبح رجال الدين في أوربا يفسّرون بها الإنجيل وقواعد الدين المسيحي.

ومن طبيعة الإنسان أن ينفعل ويغضب إذا صُدم فيما ألّفه وتعوّد عليه. ذلك لأنه لكي يغيّر ما تعوّد عليه، يحتاج إلى قوة لم يكن يحتاج إليها لو أنّه ظلّ بدون تغيير، ويشتد انفعال المرء إذا أُصيب في معتقداته أو آرائه الّتي عاش عليها طول حياته، وعاشت عليها من قبله أجيال يتصل بها أوثق اتصال؛ إذ إنّ هذه المعتقدات والآراء تصبح بعد رسوخها في العقل وتأثيرها في العواطف أعزّ ما يمتلكه الإنسان في حياته وأقوى ما يكوّن شخصيته.

ويجب، لكي نتصوّر مقدار هذا الانفعال أن ننتبه إلى طول الزمان الّذي مرّ على الإنسانية وهي تعتبر أرسطو أستاذها الأوّل، وإلى أنّ أهل العلم في العصور الوسطى قد اعتادوا في تفكيرهم طريقة شاذّة وهي اعتبارهم قول هذا المعلم الأوّل الحجّة وفصل الخطاب، عنده يقف العقل مصدقاً مؤمناً وإن تجاوزه إنسان أو خالفه اعتُبر جاهلاً أو اتُّهم بالزيغ في العقيدة والفسق عن الدين؛ بل وبلغ من قوة سلطته على العقول أنّه عندما اخترع المنظار المقرب (التلسكوب) وأمكن بواسطته رؤية بعض البقع على وجه الشمس، أنّ الكثيرين من العلماء لم يصدقوا هذا وشكّوا في الّذي تبيّنه لهم الحواس، وذلك لأنّ أرسطو لم يُشر في كتبه إلى بقع على الشمس.

لم يخضع ديكارت لسلطة أرسطو؛ بل كان يؤمن بما يقنعه به العقل الّذي يدعوه بالنور الفطري، وقد اشتدّ تحقيره للذين لا يؤمنون بالأشياء إلّا إذا قال أرسطو بها وكتب في هذا المعنى في المقال عن المنهج: «... وإني لواثق أنّ أكثر متابعي أرسطو حماساً الآن، يرون أنفسهم سعداء لو أنّ لهم من العلم بالطبيعة ما كان له حتّى بشرط ألّا يتجاوزوا قدر ما علمه. إنهم مثل اللبلاب الّذي ليس مستعداً لأن يرتفع إلى ما فوق الأشجار الّتي تسنده؛ بل وكثيراً ما يهبط بعد أن يبلغ ذروتها، لأنه يبدو لي أيضاً أنّ هؤلاء يهبطون، أي إنّهم يردون أنفسهم، على وجهٍ ما أقلّ علماً ممّا لو كفّوا عن التحصيل إلخ.. إلخ..»[80].

وإذن فقد كان من حظّ ديكارت أن يناله من السوء ما يناله الّذي يغير ما ألفه الناس زمناً طويلاً وارتاحوا لتعوّده، ولو كان باطلاً، وكانت له أُسوة بالسابقين من المصلحين البائسين الذين يعنيهم جويته بقوله: «إنّ القليلين الذين عرفوا منه شيئاً، والذين كانوا من الحماقة بحيث لم يحفظوا ما في صدورهم، وكشفوا للعامّة عن عواطفهم وآرائهم، صلبوا وصُلوا النار»[81].

ويكفي القرّاء ليتبيّنوا كذب اتّهامه بالإلحاد بأن يقرأوا المقال عن المنهج وأن يطّلعوا على ما كتبناه في تأريخ حياته.

وننتقل الآن من هذه التهمة، بعد أن فنّدناها، إلى تهمة أخرى سنرى أنّها ليست أقلّ من السابقة تهافتاً وضعفاً، وهي دعوى الذين قالوا عنه أنّه نسب لنفسه كلّ الفضل في بعض الاستكشافات العلمية الّتي استكشفها معاصروه، وأهم هذه الاستكشافات قانون انكسار الأشعّة الّذي اهتدى إليه اسنليوس Snellius قُبيل ديكارت.

والدافع إلى هذا النوع من الاتّهام هو أنّ الفيلسوف لم يهتم بحركة العلوم في عصره، وأهمل تقدير معاصريه بعض الإهمال، ومع أنّ فيهم من له بعض الشأن في تأريخ التقدّم العلمي؛ إلّا أنّه كان إذا ذكر هذا البعض لا سيّما ممن عالجوا من المسائل العلمية ما عالجه، لم يذكره باحترام يرضيه ويُرضي أتباعه، ولم يعترف له بفضل، وهذا كافٍ لإغضاب الكثيرين وجعلهم خصوماً له، وإذن فماذا يكون مبلغ عدائهم له إذا رأوه ينسب إلى نفسه كلّ الفضل في كلّ استكشاف علمي يصل إليه؟ وإذا اعترضوا عليه بأن غيره سبقه إلى بعض هذه الاستكشافات، أجابهم بأنّه لم يقرأ ما كتبه هذا البعض، ويشرح كيف وصل إليها بفضل منهجه الّذي لم يسبقه إليه أحد، وكيف تبرهن عليها أصول فلسفته الخاصّة به.

وعلى كلّ حال، فإنّ كلّ ما وُجّه إليه من تُهم من هذا النوع إنّما يعتمد على التشابه بين نتائجه ونتائج غيره في بعض البحوث العلمية[82]. ومن الهيّن دفع هذا الاتهام بقول يثبته التأريخ وهو أنّ تقدّم العلوم في أي عصر إذا وصل إلى درجة معيّنة يهيّئ الفرص لاستكشافات لا بد من الانتهاء إليها. ثمّ إنه، ومما لا ريب فيه، أنّ الثقافة قد يسودها في زمن من الأزمان تيار فكري واحد، فتتفق نزعات العلوم، ويصل العلماء إلى حقائق مشتركة ونتائج متشابهة دون أن يتعاونوا في البحث أو يكون بينهم أي اتصال.

وكان ديكارت اتُّهم بعد وفاته بالاختلاس العلمي لليبنتز ونيوتن، ومن أعجب المصادفات أنّ البعض اتهم ليبنتز باختلاس استكشاف نيوتن في الرياضة، وأنّ البعض الآخر يُنكر على نيوتن فضل التقدم ويعزو الاستكشاف إلى الفيلسوف الألماني، مع أنّنا إذا تأملنا في حركة العلوم الرياضية في القرن السابع عشر أيقنّا أنّها كانت لا بد أن تنتهي إلى هذه الاستكشافات[83] ثمّ إنّ نظرة واحدة إلى ما يقوله ديكارت عن هارفي في المقال عن المنهج[84] تكفي لنفي القول بأنّه كان كثير التحقير لمعاصريه.

ورأينا إذن، هو رأي كلّ العلماء الباحثين في ديكارت أي أنّه لم يختلس الاستكشافات العلمية القليلة العدد الّتي استكشفها أيضاً معاصروه؛ إذ إنّه انتهى إليها بفضل منهجه، وبرهن عليها بأصول فلسفته. ثمّ إنّ نظرة منتبهه في تأريخ حياته وأخلاقه؛ بل في نفس صورته، تستطيع أن تقنعنا أنّ الرجل لم يكن من أهل المهازل، وهيهات أن يقع الرجل الّذي حبس حياته على البحث عن علم يرقى بالطبيعة الإنسانية إلى أسمى مرتبة لها في الكمال أن يقع في خطأ خلقي هو من أدنى ما تنحطّ إليه الطبيعة الإنسانية من درجات النقص.

نظرة في فلسفة ديكارت

يُطلق ديكارت كلمة الفلسفة على مجموع العلوم ويشبّهها بشجرة؛ أصلها علم ما بعد الطبيعة؛ وساقها علم الطبيعة؛ والفروع الخارجة من هذه الساق هي سائر العلوم الّتي يمكن حصرها في ثلاثة هي: الطب والميكانيكا وعلم الأخلاق[85].

والواجب علينا إذن ولكي نعرض فلسفته أن نبسط آراءه في كلّ هذه العلوم وما يتشعّب منها، وأن نثبت للقرّاء ما كان ديكارت شديد العناية بإثباته؛ أي كيف تقوم نظرياته العلمية على أنظاره في علم ما بعد الطبيعة، وكيف يسير في الاستكشاف والبرهان وفقاً لقواعد منهجه؛ ولكنني أكتفي، تواضعاً، في شرح فلسفته بالكلام عن مذهبه في علم ما بعد الطبيعة، لأنه في نظره أوّل العلوم وأساسها؛ ثمّ أتبع هذا بتحليل منهجه، ثمّ أنتهي بشرح آرائه في علم الأخلاق لأنه تبعاً لتصنيفه للعلوم نهاية الفلسفة ويعتمد على معرفة كاملة بكلّ العلوم.

(3)
ما بعد الطبيعة أو نظرية المعرفة

المبدأ الأوّل

بحث ديكارت عن مبدأ عقلي لا يكون موضع شكٍّ ليقيم عليه فلسفته وعمله، وقال: «إنّ أرشميدس لم يطلب إلّا نقطة ثابتة غير متحركة ليزحزح الكرة الأرضية من مكانها ولينقلها إلى موضع آخر؛ وعلى هذا النحو يكون لي الحقّ في أن أتصور آمالاً سامية إذا كنت من التوفيق بحيث أجد شيئاً واحداً يقينيّاً لا يقبل الشك»[86].

وإذا كان من المستحيل أن توجد في الكون هذه النقطة الثابتة غير المتحركة الّتي تصلح أن تكون تكأة، أو محور ارتكاز كما يقال، لنقل الكرة الأرضية من مكانها على نحوٍ ما تخيل أرشميدس، فإنه لم يكن مستحيلاً على ديكارت أن يجد هذه التكأة العقلية الّتي استطاعت أن تكون قاعدة قام عليها علم ثابت قوي.

من المعروف أنّ من الفلاسفة من قال بنفي كلّ معرفة يقينية، وهؤلاء هم اللاأدريون الذين ذهبوا إلى أنّه يستحيل على العقل الإنساني أن يدرك الحقيقة الجازمة. وكان مذهبهم شائعاً في فرنسا في عصر الفيلسوف ديكارت وقد اطّلع هذا الأخير على مقالاتهم وعني بها جدّ العناية وقرأ منتاني[87] وتأثر به، إلى حدٍّ بعيد، وقد بيّن الأستاذ جلسون في تعليقه على المقال عن المنهج وجوه الشبه بين كثير من عبارات ديكارت وعبارات منتاني، وقال الأستاذ برنشفيك في ذلك أنّه يقتبس عبارات منتاني دون أن يشعر بحاجة إلى ذكر مصدرها كما كان يفعل عند اقتباس عبارات التوراة أو الإنجيل[88]، وكما نفعل نحن عند اقتباس آيات القرآن!

وشاء ديكارت أن يبدأ بالشكّ في البحث عن مبدئه العقلي، وأن يجاري اللاأدريين في غلوّهم، فاعترف بأنّه شاهد أنّ الحواس قد خدعته في بعض الأحايين «ومن الحزم ألّا نثق البتة تمام الثقة في الذين خدعونا مرة واحدة»[89]، ثمّ أقرّ بأنّنا نتصوّر في الحُلم أشياء نحسبها، إذ ذاك، حقيقية فإذا استيقظنا تبدّد الحلم وتبيّن لنا أنّ ما رأيناه أثناء النوم لم يكن من الحقيقة في شيء، ومعنى هذا أنّ كثيراً من الصور والأفكار الّتي تتوارد أمامنا في اليقظة ترد علينا بنفسها أثناء النوم من دون أن تكون إذ ذاك حقيقية، وإذن ما الّذي يمنع أن تكون تصوّراتنا في اليقظة مثل تصوراتنا في النوم كلها خيالات وأوهام؟ وفرض فرض اللاأدريين أنّ الذاكرة، وهي خزانة التجارب والمعارف، لا يمكن الاطمئنان إليها، وقال أيضاً: «... ولأنّ من الناس من يخطئون في التفكير، حتّى في أبسط أمور الهندسة، ويأتون فيها بالمغالطات، فإني لما حكمت بأنّني كنت عرضة للزلل مثل غيري، نبذت في ضمن الباطلات كلّ الحجج الّتي كنت أعتبرها من قبل في البرهان»[90].

يتبين من هذا أنّه شاطر اللاأدريين فيما لهم من أسباب التشكك، ومع ذلك ذهب إلى أبعد مما ذهبوا إليه وفرض أنّ شيطاناً خبيثاً مضلّلاً قوياً يستعين بكل ما في وسعه من الحيل على تضليله، وقال: «إنّ السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لا تكون إذن إلّا أوهاماً وأحلاماً استخدمها في سبيل تضليلي وأنّ ما أعتبر نفسي حاصلاً عليه من أيدٍ وعيون ولحمٍ ودمٍ ليس إلّا مجرد اعتقاد باطل»[91].

ومن طبيعة المذهب اللاأدري أنّه لا يقيم علماً، وقد عرف ديكارت ذلك خير معرفة وقال: «إنّا إذا سلّمنا بهذه الفروض السابق ذكرها تصبح العلوم الطبيعية محض خيالات لأنّ موضوعها يقع في ميدان المكان والحركة وهما مع هذه الشكوك لا يكونان إلّا من أوهام النفس». ولكن ديكارت لم يكن قط لا أدرياً، لأنّ مقصده، هو كما عرفنا، البحث عن قاعدة أمينة يقيم عليها صرح العلم، أي إيجاد مبدأ ضروري لا يقبل الشك، وفي ذلك يقول: «ما كنت في ذلك {الشكّ} مقلّداً اللاأدرية الذين لا يشكّون إلّا لكي يشكّوا، ويتكلفون أن يظلوا دائماً حيارى، فإنّني على العكس، كان مقصدي لا يرمي إلّا إلى اليقين، وإلى أن أدع الأرض الرخوة والرمل، لكي أجد الصخر أو الصلصال»[92].

يصل ديكارت إلى مبدأ يقيني عندما يقول إنّ هذا الشيطان الخبيث ومهما بلغ من القوة لا يستطيع منعي من التوقف في التصديق ولا يقدر أن يفرض عليَّ شيئاً[93]، وإذن أنا حرّ غير مُجبر على الأخذ بتضليله ولا خاضع لسلطانه، ولا يقدر على أن يمنع كوني موجوداً ما دمت أرى أنّني

شيء من الأشياء[94]، ولكن أي شيء أكون؟ إنّني انتهيت بنفسي إلى حقيقة كوني موجوداً بمجرّد التفكير وإذن فأنا شيء مفكّر، وبعبارة أخرى أنا أفكّر، إذن فأنا موجود Je pense, donc je suis.

«ولما انتبهت إلى أنّ هذه الحقيقة: أنا أفكر، إذن فأنا موجود، كانت من الثبات والوثاقة {واليقين} بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها، بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أنّي أستطيع مطمئناً أن آخذها مبدأ أوّل للفلسفة الّتي كنت أتحراها»[95]. وقد بيّنت في صفحة 51 التعليقة حرف (أ) ماذا يقصد ديكارت بكلمة التفكير. وبيّنت في التعليقة حرف (ب)، ص 51 و52 أنّ القضية ليست قياساً، كما أنّ مجرّد شرح استدلالاته للوصول إليها على نحو ما شرحتها الآن معتمداً على التأمّلات يكفي لعدم اعتبارها قياساً، ويجب أن يضاف إلى كلّ هذا أنّ الفكر يشتمل على عمليتي البداهة الّتي تشتمل على الأوّليات الضرورية والقياس الّذي يطلقه ديكارت على النظريات[96]، وإذن تصح أن تكون القضية مبدأ أوّل وسنرى كيف وفّق ديكارت إلى أن يقيم عليه كلّ فلسفته.

***

(4)
التمييز بين النفس والبدن Dualism

أوّل شيء يستنتجه ديكارت من مبدئه أنا أفكر، إذن فأنا موجود هو تمييزه بين النفس والجسم. والنفس عنده هي الجوهر الّذي يحلّ فيه الفكر مباشرةً[97]، والجسم هو الجوهر المتحيز الّذي يتخذ شكلاً ووضعاً[98]. وله في التمييز بين النفس والبدن حجج ثلاث نبدأ في بسطها بالحجة الّتي وردت في المقال عن المنهج؛ ومجملها أنّه بعد أن تأكّد أنّه موجود مفكر قال إنّه يستطيع أن يفرض بأنّ لا جسم له، وأن يغفل وجود السماء والأرض والهواء وكل شيء يقع في المكان، ولكنه مع ذلك يظلّ واثقاً من وجود نفسه وإذن تكون الإنية أو النفس موجودة مع فرض أنّ البدن غير موجود، وإذن فهي شيء متميز عنه، لا يستلزم وجودها مكاناً ولا تتوقف على أي مادة[99].

وقد اعتبر الكثيرون هذه الحجّة خاصة بالفيلسوف رينيه ديكارت، أي أنّه أوّل من ذكرها؛ وقد أثبتُّ من أقوال هؤلاء قول هملان. ولكني أثبت في التعليقات نصوصاً لابن سينا يتبين من مقارنتها بكلام ديكارت أنّ الفيلسوف العربي سبق أبا الفلسفة الحديثة إلى هذه الحجة[100] ومع أنّ المستشرق فورلاني بيّن إمكان اطّلاع ديكارت على كلام ابن سينا، إلّا أنّنا لا نشكّ أقل شكّ في أنّ الفيلسوف إنّما وصل إلى هذه الحجّة منتقلاً من مبدئه أنا أفكر، إذن فأنا موجود انتقالاً منطقياً وهذا واضح جدّ الوضوح في المقال عن المنهج، وفي مبادئ الفلسفة حيث يشرح في الفقرة السابعة من الجزء الأوّل مبدأه الأوّل ويبسط هذه الحجّة في الفقرة الثامنة تحت عنوان «بيان أنّ التمييز بين النفس والبدن يُعرف بعد هذا مباشرة»؛ بل إنّ نفس المبدأ ينطوي في الواقع على هذه الحجّة بحيث لا يبقى أي داعٍ للارتياب في أنّ ديكارت لم يأخذها عن سابقيه.

وموجز الحجّة الثانية في التمييز بين النفس والبدن أنّ البدن مثل كلّ الأجسام قابل للقسمة ولكن النفس واحدة لا تتجزأ؛ ونحن نورد فيما يلي ترجمة للنص الّذي يودّعه هذا الحجّة:

«....إن الاختلاف عظيم بين النفس والبدن في أنّ البدن بطبيعته قابل دائماً للقسمة، وأن النفس غير قابلة للقسمة على الإطلاق إذ إنّه في الواقع عندما أنظر فيها، أي عندما أنظر في نفسي من جهة أنّني شيء يفكّر، فإنّني لا أستطيع أن أميّز في نفسي أجزاء ما، ولكنّني أعرف وأتصوّر تصوّراً جد واضح أنّني شيء واحد تام على الإطلاق. ومع أنّ النفس كلها تبدو متحدة مع البدن كله، فإنّه إذا فصلت عنه ساق أو ذراع أو أي جزء آخر، فإنّني أعرف خير معرفة أنّه لم يفصل من أجل هذا أي شيء من نفسي. وأنّ قوى الإرادة، والإحساس، والتصوّر إلخ.. لا يمكن أن يقال عنها قولاً صحيحاً إنّها أجزاء النفس، لأنّ النفس الّتي تتصرّف بتمامها في الإرادة، وتتصرّف بتمامها في الإحساس والتصوّر، هي واحدة بعينها. ولكن الأمر على نقيض هذا فيما يتعلّق بالأشياء الجسميّة أو المتحيرة لأنني لا أقدر على أن أتخيّل منها شيئاً واحداً، مهما كان صغيراً، لا يسهل على تجزئته في الوهم، أو لا يقسمه عقلي بسهولة كبيرة إلى أقسام كثيرة وبالتالي لا أعرف أنّه غير قابل للقسمة[101]».

ويوجد ما يشبه هذه الحجّة عند أفلاطون الّذي يقول بأنّه من الضروري، لجمع الصور الحسية المختلفة والمعاني والمقارنة بينها، أن يوجد مبدأ واحد بسيط هو النفس[102]. وكذلك لم تكن الحجّة مجهولة عند العرب في العصور الوسطى، إذ إنّ ابن سينا كتب فصلاً عن وحدة النفس، يظهر فيه تأثير أفلاطون وهو يقول فيه إنّ قوى النفس المختلفة يجب أن تجتمع كلها عند ذات واحدة هي المبدأ لها؛ وأنّ قوى الشهوة أو الحسّ والغضب (وهذه لغة أفلاطون في تقسيمه قوى النفس) تؤدي إلى مبدأ واحد، وليس المراد من قولنا إنّنا أحسسنا فغضبنا أنّ شيئاً منّا أحس وشيئاً منا آخر قد غضب، ولكن المراد أنّ الشيء الّذي أدّى إليه الحس هذا المعنى عرض له إن غضب[103].

وكذلك حكى ابن حزم عن بعض الفلاسفة أنّ «النفس عند هؤلاء جوهر قائم بنفسه حامل لأعراضه لا متحرك، ولا منقسم، ولا متمكن، أي لا في مكان»[104].

وكذلك عرض الغزالي عشرة براهين للفلاسفة في القول بأنّ النفس جوهر غير متحيّز ولا منقسم[105]. ومع أنّه لا ينكر هذا المذهب «إنكار من يرى أنّ الشرع جاء بنقيضه» إلّا أنّه ينكر على الفلاسفة «دعواهم دلالة مجرّد العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه» وأهم ما في هذه البراهين

العشر هو أنّه قد يحلّ في النفس من العلم ما لا يقبل القسمة مثل الكليات المجرّدة وإذن يكون محله وهو النفس غير منقسم.

والحجّة الثالثة هي قوله بوجود معقولات خالصة غير محتاجة لتدركها النفس إلى وجود مادة، ومعنى هذا استغناء النفس في هذا الإدراك عن الصورة الّتي تدركها الحواس (وهي آلات جسمية) ويحفظها الخيال (وله عند علماء العصور الوسطى وعند ديكارت آلة جسمية أيضاً. انظر ص 91 و92). وإنّما تدرك النفس هذه المعقولات بالنور الفطري. وهو يعني بهذه المعقولات الأوليات البسيطة مثل هذه القضية: إذا ساوى شيئان كلّ منهما شيئاً ثالثاً كانا متساويين[106]. وإذن يكون هذا برهاناً على استقلال النفس عن البدن.

وأقواله في هذه الحجّة قليلة وهو ينقض فيها دعوى الماديين القائلين بأنّ الفكر من عمل المخ[107]. وكانت هذه الحجّة هي حجة الروحيين في العصور الوسطى وقد استعان بها، كما استعان بسابقتها، ليثبت تميّز النفس عن البدن. ويلاحظ أنّه صبغهما بصبغة مذهبه، ولم يأخذهما على صورتيهما الأولى ويكفي أن يتأمل القارئ مقدار الفرق بين الثانية على نحو ما يبسطها وبيّنها على نحو ما هي عليه عند أفلاطون وفلاسفة العرب ليتبيّن مقدار عمل ديكارت.

ويستنتج من هذا التمييز بين النفس والبدن أنّها ليست عرضة للفناء مثله وأنّها خالدة لا تقبل الموت معه[108] وهو لا يبرهن على خلود الروح ببراهين خاصّة، مع عنايته الشديدة بهذه المسألة حتّى إنه ليجعلها من الموضوعات الّتي تكوّن علم ما بعد الطبيعة[109]، وذلك لأنه يرى أنّها من اختصاص الدين والوحي؛ ومن رأيه أنّ الحقائق الدينية الّتي يأتي بها الوحي هي فوق الفهم، ومن الحكمة ألّا تسلم إلى ضعف الاستدلالات العقلية[110].

(5)
إثبات وجود الله

بعد أن يثبت ديكارت تميّز النفس عن البدن بالحجة الأولى، ينتقل إلى البحث عمّا ينبغي لقضية من القضايا لتكون يقينية، أي إلى البحث عن معرفة ما يتكون منه اليقين. يقول إنّه وجد قضية عرف أنّها يقينية ويعني بها مبدأه الأوّل أنا أفكّر، إذن فأنا موجود؛ ثمّ يلاحظ أنّه لا شيء فيها يجعله يثق من أنّه يقول الحق إلّا كونه يدرك ما يقول إدراكاً واضحاً متميّزاً[111]؛ وإذن فهو يستطيع الاطمئنان إلى أن يتخذ قاعدة عامة أنّ الأشياء الّتي نتصورها تصوراً قوي الوضوح والتميّز هي جميعاً حقيقية[112]؛ أي واقعية سواء من جهة الوجود أو الماهية (التعقّل)؛ إذ إنّه يرى أنّ الماهيّات والصور الذهنية على العموم هي موجودات لأنها تقوم في الذهن وتفكر في النفس[113].

بعد ذلك ينتقل إلى إثبات وجود الله، ويختص في البرهان على هذا حجج ثلاث نوجز شرحها على حسب ترتيبها في المقال[114].

الأولى: فكّر في شكوكه واستنتج منها أنّه ليس تام الكمال، لأنّ المعرفة شيء أكمل من الشكّ ما دام الشكّ قصوراً عن إدراك الحقيقة؛ ولكن معرفته أنّه ليس تام الكمال تفيد تفكيره في شيء تام الكمال[115]، وإذن فهو يريد أن يعرف أنّى جاءه هذا التفكير. هنا يستعين ديكارت بمبدأ العليّة ويقول إنّ علة تفكيره في شيء أكمل منه يجب أوّلاً - أن تكون موجودة؛ وثانياً - أن يكون فيها من الكمال أكثر مما في المعلول[116]. وإذن يستحيل أن تكون الصورة الذهنية للكمال التام مستمدة من العدم، كما يستحيل أن تكون مستمدة من نفسه، وإذن لا بد أن تكون قد ألقيت إليه بواسطة كائن طبيعته أكثر كمالاً؛ بل ولها من ذاتها كلّ الكمالات. هذا الكائن هو الله.

الثانية: بما أنّه عرف أنّه موجود غير تام الكمال، إذن فهو ليس الكائن الوحيد في الوجود، إذ لا بدّ لوجوده من علّة، لأنه لو كان هو علة وجود نفسه، لكان يستطيع أن يحصل من نفسه على كلّ ما يعرف أنّه ينقصه من الكمالات، لأنّ الكمال ليس إلّا محمولاً من محمولات الوجود، والذي يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال. وإذن تكون علة وجوده ذاتاً لها كلّ ما يتصور من الكمالات وهذه هي ذات الله.

الثالثة: نظر إلى الهندسة ولاحظ أنّ كلّ ما يعزوه الناس إلى براهينها من يقين إنّما يقوم على أنّها تتصور بوضوح وتميز تبعاً لقاعدته العامة. ولكن لا شيء في هذه البراهين يؤكّد لنا وجود موضوع الهندسة الّذي هو الكم المتصل المتحرّك، فمثلاً إذا فرضنا مثلثاً نستطيع أن نثق بفضل البرهان الهندسي أنّ زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، ولكن هذا لا يستطيع أن يجعلنا على ثقة من أنّ في العالم مثلثاً، على حين أنّه عند امتحان ما عندنا من صورة ذهنية لموجود تام الكمال، نرى أنّ الوجود داخل فيها على نحو ما يدخل في الصورة الذهنية لمثلث أنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين. ومحصّل هذا كلّه أنّ معنى الكمال المطلق أو معنى غير المتناهي يشتمل على معنى الوجود. وإذن يبيح لنا القول بأنّ الله حاصل على كلّ الكمالات أن نستنتج أنّه موجود وأن نثق من ذلك أكثر من ثقتنا في أي برهان هندسي.

***

بعد ذلك يقول ديكارت إنّ قاعدته العامة: الأشياء الّتي نتصورها تصوّراً جد واضح وجد متميز هي جميعاً حقيقية، ليست ثابتة إلّا لأنّ الله كائن أو موجود[117]، وأنه على نحو ما أثبت، مصدر الجود والصدق، ومن المستحيل أن يخدعنا؛ ويقول أيضاً: «إنّ معرفة الله والنفس جعلتنا على ثقة من هذه القاعدة»[118]. ولكننا لاحظنا أنّه أثبت وجود الله معتمداً على قاعدة وضوح المعاني وتميزها، ومعنى ذلك أنّه ارتكب ما يسمى في المنطق بالدور.

لم يفت معاصري ديكارت أن يلاحظوا ذلك، وكان ممن انتقدوه جاسندي الّذي كتب إليه: «إنك تسلم بأنّ الصورة الذهنية الواضحة المتميزة حقيقية، لأنّ الله موجود، ولأنه خالق هذه الصورة وهو ليس خادعاً، وأنت تسلّم، من جهة أخرى، بأنّ الله موجود وبأنّه خالق حق لأنك حاصل على صورة ذهنية له متميزة واضحة. إنّ الدور واضح»[119]. وقد ردّ الفيلسوف على كلّ المعترضين بما

لا يتعدى المعنى التالي: «ثمّ إنني بيّنت بوضوح لا بأس به في ردودي على الاعتراضات الثانية، أنّني لم أقع في الخطأ المسمّى بالدور، عندما قلت إنّنا لسنا على ثقة من أنّ الأشياء الّتي نتصورها تصوّراً شديد الوضوح والتميز هي جميعاً حقيقية إلّا لأنّ الله كائن أو موجود، وأنّنا لسنا متأكدين من أنّ الله كائن أو موجود إلّا لأننا نتصوّر ذلك بوضوح وتميز شديدين، وذلك بتمييزي بين الأشياء الّتي نتصورها في الواقع تصوّراً واضحاً جداً وبين الأشياء الّتي نتذكّر أنّنا تصورناها فيما سبق بوضوح شديد ذلك لأنه، أوّلاً، نحن على ثقة من أنّ الله موجود لأننا نوجه انتباهنا إلى الحجج الّتي تثبت لنا وجوده. ولكن يكفي بعد ذلك أن نتذكر أنّنا تصورنا شيئاً تصوّراً واضحاً لنكون على ثقة من أنّه حقيقي، وهذا لا يكون كافياً إذا لم نعرف أنّ الله موجود، وأنه لا يمكن أن يكون خادعاً»[120].

ومعنى هذا أنّه يميز بين المعرفة البديهية وبين المعرفة النظرية الّتي تحتاج إلى الذاكرة، والأخيرة هي الّتي لا يمكن أن تكون صحيحة إلّا لأنّ الله موجود وأنه حق. ونحن نكتفي في نقض اتهامه بالدور بدفاعه عن نفسه ويضطرنا تعمد الإيجاز إلى إغفال دفاع غيره والمسائل الّتي يثيرها الجدل في هذا الموضوع.

(6)
منهج ديكارت

أ - تحليل المعرفة أو البداهة والقياس

بحث ديكارت عن منهج واحد من المستطاع استخدامه في كلّ البحوث، مهما اختلفت موضوعاتها، لأجل الوصول إلى الحقيقة. ومن أجل هذا نظر في العلوم الّتي درسها ووازن بين حججها وبراهينها فوجد أنّ أكثرها تأكداً ويقيناً هي براهين الرياضيات؛ ولما كان يعتقد بأنّ العقل الإنساني واحد، فإنه لم يجد سبباً لهذا الاختلاف بين العلوم في مراتب اليقين، إلّا اختلاف المناهج الّتي يسلكها الباحثون في العلوم المختلفة؛ وأيقن أنّه لو طبّق على كلّ علم المنهج الّذي يتبعه الرياضيون في الوصول إلى براهينهم، لبلغت العلوم درجة الرياضة من حيث استقرار النتائج ولم يبق شيء يبرّر اختلاف العلماء ومجادلاتهم.

صمّم ديكارت عزمه على أن يعرف كيف يتصرف العقل في طريقة البرهان الرياضي؛ أي أنه عزم على أن يحلّل المنهج الرياضي إلى عناصره العقلية، فلم يتعسّر عليه أن يشاهد أنّه ينحصر في استنباط النتائج استنباطاً عقلياً، أي في القياس Déduction؛ ولكن القياس لا يبدأ من غير أن يسبقه عمل عقلي آخر؛ إذ إنّه لكي يكون يقينياً وبرهانياً بالمعنى الصحيح، يجب أن يبدأ سيره من أشياء بسيطة يسلّم بها العقل، والعمل الّذي به يفرض العقل على نفسه هذه الأشياء البسيطة يسمى البداهة Intuition [121] وهو يرى أنّه ليس للمعرفة الصحيحة غير سبيلين هما البداهة والقياس[122]. ويقول في حدّه للبداهة: «لا أعني بالبداهة الاعتقاد في شهادة الحواس المتغيرة أو أحكام الخيال الخادعة... ولكني أعني بها تصوّر النفس السليمة المنتبهة تصوّراً هو من السهولة والتميز بحيث لا يبقى أي شكٍّ فيما نفهمه؛ أي التصوّر الّذي يتوّلد في نفس سليمة منتبهة عن مجرّد الأنوار العقلية».

وعلى هذا النحو يستطيع كلّ إنسان أن يرى بالبداهة أنّه موجود وأنه يفكّر، وأنّ المثلث محدود بثلاثة خطوط، وأنه ليس للكرة إلّا سطحاً واحداً، وغير ذلك من الحقائق المشابهة الّتي هي أكثر عدداً مما يعتقد في العادة»[123].

وتختص البديهة بإدراك الأشياء البسيطة، والبسيط عند ديكارت ما ليس له أجزاء فإمّا أن يعرف كله أو يجهل كله؛ وعلى ذلك تكون البداهة هي العمل الّذي به نعرف المبادئ الأولى[124].

ويفيد القياس عنده النظر على العموم أي كلّ أنواع الاستنباط وهو يعرّفه بأنه العملية الّتي يستنبط بها شيء من شيء آخر[125]، ومعنى ذلك المرور من حدّ إلى حدّ آخر يتلوه أو ينتج عنه مباشرة وبالضرورة.

ويلاحظ أنّه بالبداهة تُعرف الطبائع البسيطة، ولكن المركّبة تُدرَك بالقياس، ثمّ إنّ القياس متتابع، ولكن البداهة وقتية[126]؛ والقياس يستمد ما له من يقين من الذاكرة، بينما تمتلك البداهة يقيناً حاضراً[127]. ثمّ إنّ البداهة لا غنى عنها في القياس عند الانتقال من حدٍّ إلى حدٍّ؛ بل ويرى الأستاذ هملان أنّ استنباط النتيجة هو بداهة وهو يذهب في إدماج القياس بالبداهة إلى حدّ قوله أنّ نظرية ديكارت في المعرفة تتلخص في القول بأنّ المعرفة هي إدراك طبائع بسيطة ببداهة لا تضعف وإدراك الروابط بين هذه الطبائع البسيطة، الّتي ليست في ذاتها إلّا طبائع بسيطة[128].

ب - القواعد الأربع

بعد أن أوجزنا شرح التحليل الديكارتي للعمليتين اللتين يقوم بها في سبيل المعرفة العقل بأقوى معناه Le Bon Sens، نريد الآن أن نلمّ بقواعد منهجه الّتي سردها في القسم الثاني من المقال عن المنهج.

يعني ديكارت بالمنهج: «قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنّه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكلّ الأشياء الّتي تستطيع إدراكها، دون أن تضيع في جهود غير نافعة؛ بل وهي تزيد في ما للنفس من علم بالتدريج»[129].

وهو يرى أنّه كلما اتجهنا نحو البساطة وكلما اقتصرنا في نشاطنا العلمي على النور الفطري، كان وصولنا للحقيقة أأمن وأيسر. وذلك لأنه يقول أنّ النفس تشتمل على شيء إلهيّ

أودعت في البذور الأولى للأفكار النافعة، وإذا أُثقلت هذه البذور بالدروس المعقدة، لم يجن منها إلّا ثمرات غثة لا يُرجى منها نفع دائم أو خير مقيم[130]. ومن هذه الناحية قال إنّه شاهد أنّ تعدّد القوانين في الدولة كثيراً ما يهيّئ المعاذير للنقائص[131]؛ وعلى ذلك رأى أن يستبدل بتعليمات المنطق الكثيرة المعقدة أربع قواعد سهلة بسيطة من المستطاع تطبيقها بنجاح في كلّ أنواع البحوث النظرية.

الأولى وتسمى قاعدة اليقين ونصّها هو: «ألا أقبل شيئاً على أنّه حق، ما لم أعرف يقيناً أنّه كذلك: بمعنى أن أتجنّب بعناية التهوّر، والسبق إلى الحكم قبل النظر؛ وألّا أدخل في أحكامي إلّا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك»[132].

وفي اعتقادنا أنّ المعرفة الّتي تنطبق عليها هذه القاعدة هي البداهة لأنّ المعرفة البديهية تمتاز بالبساطة والوضوح والتميّز؛ ثمّ لأنّها، كما سبق القول في القسم الأوّل من هذا الفصل، تشتمل على يقين حاضر؛ أي الاعتقاد الجازم بأن موضوع المعرفة هو كذا مع الاعتقاد في نفس الوقت بأنّه لا يمكن أن يكون إلّا كذا[133]؛ مثل القول بأنّ للمثلث ثلاثة أضلاع، وأنّه إذا تساوى شيئان كلّ منهما ساوى شيئاً ثالثاً كانا متساويين وغير ذلك.

القاعدة الثانية تسمى بقاعدة التحليل وبها ينبغي أن تقسم المعضلة الّتي تدرس إلى أجزاء بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلّها على خير الوجوه[134]. والواقع أنّ هذه القاعدة متصلة بالتالية، حتّى إنّ ديكارت جعلها في القواعد (وهي مكتوبة قبل المقال) قاعدة واحدة حيث قال: «ينحصر المنهج بأجمعه في أن نرتب وننظم الأشياء الّتي ينبغي توجيه العقل إليها لاستكشاف بعض الحقائق. ونحن نتّبع هذا المنهج خطوة خطوة، إذا حوّلنا بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة إلى قضايا أبسط، وإذا بدأنا من الإدراك البديهي لأبسط الأشياء كلها ex omnium simplicissima rum intuitu، فإننا نجتهد أن نرقى بنفس الدرجات إلى معرفة سائر الأشياء»[135].

القاعدة الثالثة تسمى بقاعدة التأليف أو التركيب ويعبّر عنها بقوله: «أن أسيّر أفكاري بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلاً قليلاً حتّى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً؛ بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور الّتي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع»[136]. وقد ذهب الأستاذ هملان إلى أنّ هذه القاعدة هي أساس المنهج الديكارتي، وأنّها أظهر القواعد أثراً عند تطبيق ديكارت لمنهجه على المعضلات[137]، كما أنّ الأستاذ برنشفيك ينبّه إلى أنّ كلّ الذين درسوا ديكارت ومنهم جلسون لم يعنوا بقوله: «كي أتدرج قليلاً قليلاً» العناية الواجبة إذ ما الّذي يميز المعادلات الرياضية غير

التدرج شيئاً فشيئاً؟ ويرى أنّ ديكارت يقصد من هذ العبارة التعبير عن أمنيته الكبيرة وهي تطبيق المنهج الرياضي على كلّ العلوم. ثمّ إنّ ديكارت نفسه، كما رأينا في النصّ الّذي اقتبسناه من القواعد يشير بأهمية هذه القاعدة حتّى ليقول إنّ المنهج بأجمعه ينحصر فيها. وهو يرى أيضاً أنّ العالم الّذي لا يتبع هذه القاعدة في الترتيب مثله كمثل الرجل الّذي يريد أن يرقى منزلاً من أسفله إلى أعلاه فيحاول أن يثب وثبةً واحدة، ضارباً الصفح عن السلم المجعول لهذه الغاية، أو غير مُبصر إيّاه[138].

والقاعدة الأخيرة تسمى بقاعدة الاستقراء التام أو الإحصاء أو التحقيق؛ وهو يعرضها في هذه العبارة الموجزة: «أن أعمل في كلّ الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنّي لم أغفل شيئاً»[139].

والغرض من هذه القاعدة تكميل العلم وذلك بأن نمر بحركة فكرية متصلة على كلّ الموضوعات الّتي تتصل بغرضنا، وأن نحيط بها في إحصاءٍ كافٍ ومنهجيّ[140]. وفي الواقع إنه قد تتعدد حدود الاستدلال في مسألة من المسائل بحيث يصبح من المستحيل أن نصل بالبداهة إلى إقامة علاقة بين الحدّ الأوّل والحدّ الأخير أي أنّ الوصول إلى النتيجة لا يكون من عمل البداهة. وإذن فوظيفة هذه القاعدة هي مراجعة الصلات أو الروابط الموجودة بين الحلقات الّتي تكوّن سلسلة الاستدلالات، فإذا تأكدنا من وثاقة اتصالها جاز لنا أن نحكم حكماً صحيحاً ويصبح هذا الحكم بالغاً من اليقين ما تبلغه البداهة. ويجب أن تكون عملية الاستقراء التام متصلة غير منقطعة، إذ لو أنّنا أهملنا حلقة من الحلقات الّتي تتكون منها سلسلة الاستدلالات لانقطعت السلسلة ولما تبقّى شيء من اليقين. ثمّ يجب أن يكون الاستقراء التام وافياً حتّى نستطيع أن نبلغ به اليقين، إذ إنّنا في هذه القاعدة عرضة لتضليل الذاكرة، وإذن يجب مع إحاطتنا بكل سلسلة القضايا أن ننتبه إلى تميّز كلّ واحدة عن الأخرى حتّى لا يتطرّق الغموض والإبهام إلى معرفتنا[141].

ويرى مما سبق أنّ قواعد المنهج الثلاث الأخيرة كلها متصلة بعضها مع بعض؛ ففي عملية الاستقراء التام نجد التحليل والتركيب كما أنّ الاستقراء التام يحقق التحليل والتركيب ويساعدهما على الاستكشاف. وكذلك رأينا أنّه أدمج التحليل والتركيب في قاعدة واحدة في كتابه القواعد.

(7)
الأخلاق

بعد أن شرحنا مذهب ديكارت في علم ما بعد الطبيعة، الّذي هو في رأيه أوّل العلوم؛ لأنه يشتمل على مبادئ المعرفة الصحيحة، وبعد أن تكلّمنا عن منهجه الّذي يحتوي على تحليل وسائل المعرفة، وبيان الطرق الّتي تؤدي بالعقل إلى بلوغ الحقيقة في كلّ بحث، على نحو ما يفعل الرياضيون في الوصول إلى أوثق براهينهم؛ نريد الآن أن نتكلم قليلاً عن مذهبه في علم الأخلاق الّذي هو عنده آخر مراتب الحكمة والعلوم، إذ يستلزم البحث فيه إحاطة تامّة بسائر أنواع المعرفة. ونحن، في سبيل الإيجاز، نعتذر للقارئ على تركنا الكلام عن رياضياته وطبيعياته في هذه المقدّمة، مكتفين بالقليل الّذي كتبه عنها في المقال عن المنهج وبتعليقاتنا عليها.

نحن نعرف الآن مبلغ حماسة ديكارت في رغبته أن يجدّد الفلسفة والعلوم، وقد رأى الفيلسوف أن يبنيها على أساس جديد قوي بدل أن يكتفي بترقيع البناء القديم القائم على أساس ضعيف. وفي سبيل هذا تخلّص من كلّ الآراء القديمة الّتي وجد أنّها موضع شكّ، حاشا ما يختص بالدين لأنّ حقائقه موحى بها، وأخذ يبحث بعد هذا عن قواعد قوية للعلم وعن طريقة قويمة لتكوينه. ولكنه تمثل بالحكمة القديمة: الحياة أوّلاً ثمّ الفلسفة Primo vivendi, deinde philosophare. وقال إنّنا إذا شئنا تجديد المسكن الّذي نقيم فيه، وجب علينا قبل هدمه أن نجد منزلاً آخر نأوي إليه أثناء العمل في مسكننا. وكذلك لما كانت السعادة والنجاح في الحياة العملية لا يجتمعان مع الشكّ والتردّد، فقد رأى أن يضع لنفسه قواعد للأخلاق مؤقّتة[142].

وقد بيّنت في تعليقاتي على مطلع القسم الثالث من المقال ماذا يقصد ديكارت بقوله قواعد مؤقتة. ومما يؤسف له أنّ الكثيرين فهموا من هذا التعبير أنّه كان ينوي العدول عنها، والواقع

مخالف لذلك، إذ إنّه يسميها أخلاقاً مؤقتة لأنه لم يكن قد انتهى من بنائه لهيكل العلوم بعد، وهو يرى أنّ موضع الأخلاق في قمة هذا الهيكل.

وإذن لو أنّه كتب شيئاً عن الأخلاق قبل أن ينتهي من كلّ العلوم لكان اسم هذا الشيء مؤقتاً. وتعتبر هذه القواعد مؤقتة أيضاً لأنها كافية للإنسانية قبل أن تبلغ علومها غاية الكمال. وقد كان ديكارت على ثقة من أنّ ما بقي له من الحياة لن يتسع لتطبيقه منهجه على كلّ العلوم، أي لتجديدها، ولكنه مع ذلك كان شديد العناية بعلم الأخلاق حتّى قال صديقه كليرزليه: «إنّ نصيب الأخلاق من تفكيره كان أكبر الموضوعات نصيباً»[143].

تتلخص أخلاق ديكارت المؤقتة في ثلاث قواعد[144]:

الأولى: أن يطيع الإنسان قوانين بلاده وأن يحترم عاداتها، مع الثبات على الديانة الّتي نشأ عليها، وأن يدبّر شؤونه في سائر الأمور تبعاً لأكثر الآراء اعتدالاً الّتي أجمع على الرضاء بها أعقل الذين يعيش معهم.

الثانية: أن يكون أكثر ما يستطيع ثباتاً في أعماله، وأن يتجنّب الشك والتردّد في سياسته، مثله في هذا مثل المسافرين الذين يُضلّون في غابة ما، إذا اتّبعوا وجهة واحدة في سيرهم خرجوا من الغابة ونجوا، أمّا إذا ضربوا فيها ههنا مرّة، وهاهنا مرّة أخرى، أو وقفوا فيها ضعف أملهم في النجاة والسلامة.

الثالثة: أن يجتهد في مغالبة نفسه، وحدّ رغباته وشهواته لا في مغالبة الحظ أو مقاومة القدر. لأنّ أفكارنا ملك لنا نستطيع أن نتحكّم فيها كما نشاء، وبهذا نستطيع ألّا نأسف لحرماننا من الأشياء الّتي لا نقدر على نوالها، وعلى هذا النحو نستطيع أن ننعم بالغنى والقوة والحرية وكل أنواع السعادة.

ولا أريد أن أكرر هنا ما كتبته تعليقاً على هذه القواعد، ولكنّني أنبّه إلى تمييز ديكارت بين عمل العقل في النظريات وعمله في الأخلاق وفي الأشياء العملية؛ في النظريات يطرح كلّ ما يحتمل أقل شكّ ويتخلص من كلّ ما ليس إلّا محتملاً. أمّا في الأخلاق فإنه إذا عزم على عمل واتضح له وهو في أثناء تنفيذه أنّه مخطئ في رأيه فإنّ العقل يأمره أن يستمرّ في عمله حتّى ينتهي إلى النتيجة[145]. وإذا تساوت الآراء أمامه في الرجحان عليه أن يتمسّك ببعضها وألّا

يعتبرها بعد هذا موضعاً للشكّ باعتبارها متصلة بالعمل؛ بل علينا أن نعتبرها جد حقيقية ووثيقة لأنّ العقل الّذي ألزمنا بها هو نفسه كذلك[146].

***

كنا نريد أن نتكلّم عن تأثير ديكارت في العمران وكيف صدرت عن فلسفته كلّ المذاهب الفلسفية الحديثة ولكن المجال لا يتّسع لمثل هذا ونرجو أن نقدر على ذلك في عمل آخر إن شاء الله. والآن فلنقدم للقرّاء كتابه المقال عن المنهج.

المقال عن المنـهج

في سنة 1637 ظهر في ليدن، إحدى مدن هولندا الكبيرة، كتاب مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم. ويليه علم انكسار الأشعة وعلم الأنواء والهندسة، وهي تجارب لهذا المنهج.

وكان نصّ العنوان كما يلي:

Discours DE LA METHODE

Pour bien conduire sa raison & chercher la verité dans les sciences

PLUS

LA DIOPTRIQVE LES METEORES

ET LA GEOMETRIE Qui sont des essais de cette METHODE

ولم يظهر اسم المؤلّف على الكتاب، لأنه كان عدوّاً للشهرة، ثمّ لأنّ خلوّ الكتاب من اسم مؤلفه كان أمراً مألوفاً في هذا الزمن، ولكن الظاهر أنّ الكتاب لم يقرأه قارئ في ذاك العهد دون

أن يعرف أنّ مؤلّفه رينه ديكارت الفيلسوف الفرنسي الّذي هجر وطنه، واعتزل أهله ومعارفه، وطلب الوحدة في هولندا ليفكّر في هدوء واطمئنان لا يكدّرهما أحد.

وكان ديكارت ينوي أن يجعل عنوان المقال، مشروع علم شامل يستطيع أن يرقى بطبيعتنا إلى أعلى مرتبة لها من مراتب الكمال، ولكنه شمّ رائحة الغرور تنبعث من هذا العنوان فعدل عنه ليؤثر الّذي ظهر به الكتاب.

وكتاب المقال عن المنهج لم يكن إلّا مدخلاً للرسائل الثلاث الّتي تتلوه، لهذا ما كان معاصرو ديكارت ينتهون منه على نحو ما ينتهي القرّاء من مقدّمة أي كتاب، حتّى تخطوه إلى ما بعده فاستفادوا من الرسائل ما يستفيد أهل العلم من أحدث البحوث الّتي تمدّ المعارف بجديد، وتزيد في الثروة العقلية للإنسان.

على أنّ الطبيعيات الّتي أمدّها فيلسوفنا ببحثيه عن انكسار الأشعة وعن الأنواء، والرياضيات الّتي اشترك في بنائها بهندسته، قد تجاوزت الآن تصوّراته ولم يعد لهذه البحوث أكثر من قيمتها التاريخية أمّا المقال فقد تحوّل انتباه الناس إليه، وأخذ يبدو لهم كلما تهذب الفكر الحديث وترقى في وعيه بنفسه، أنّه يشتمل على أصح حدّ للفلسفة، وتعيين غاياتها في العمران، وبيان ما تختص به من أنحاء وطرق.

وما زال المقال، كلما أمعن في درسه طلال العلم، يجدون فيه أشياء جديدة؛ حتّى لقد قال عنه عالم ألماني هو الدكتور ينكمن K. Jungmann: «عندما يقرأ الإنسان فاوست جويته لا بد أن يتذكر المقال عن المنهج لديكارت؛ إذ يظهر في العملين نفس النزعة غير المتناهية الّتي تطمح في النفس الإنسانية إلى مزيد من الرقيّ والكمال»[147].

وعزا الكثيرون إلى هذا الكتاب الّذي لم يكن إلّا مجرد مقدمة كلّ النهضات الفلسفية في القرنين السابع والثامن عشر؛ وذهب البعض إلى أنّه أساس المدنية الحديثة إذ جعلوا منه أصل الثورة الفرنسية. فقال الأستاذ إميل بوترو E. Boutroux: إنّ الثورة الفرنسية وليدة المقال عن المنهج لأنّ المجتمع قد تجدّد في سنة 1789 باسم مبدأ اليقين العقلي الديكارتي[148]. وكذلك استشهد الكاتب الكبير بول بورجيه Bourget حول الأفكار تحكم العالم بأنّ الثورة الفرنسية تصدر بأجمعها عن تصوّر الفلسفة الديكارتية للإنسان[149]. والمقصود بهذا التصوّر تحديد ديكارت للإنسان بأنّه شيء يفكر.

ومنذ صدر المقال في ليدن سنة 1637 إلى الآن وهو يعاد طبعه ويُترجم إلى اللغات المختلفة حتّى لقد تُرجم إلى اللغة التركية؛ بل إنّ اللغات الأوربية الكبيرة تحتوي في آدابها على أكثر من ترجمة واحدة له. وكثرت عناية العلماء والباحثين بشرحه والتعليق عليه. وأوفى هذه التعاليق هو ما نشره الأستاذ جلسون سنة 1925 إذ يقع في نحو الخمسمائة صفحة من القطع الكبير لا يشغل منها النص إلّا ثمانية وسبعين، طُبعت بحروف كبيرة بخلاف التعليق فحروفه عادية، ومن الأدلة على قيمة المقال أنّه يُدرّس في كلّ جامعات أوروبا في حجرات الدرس وهو مقرّر أيضاً على طلبة السنة الثالثة من «قسم الفلسفة» في جامعتنا المصرية.

ولمّا رأيت عظيم العناية في مصر وفي الشرق العربي بالاطّلاع على الثقافة الغربية، وشاهدت رغبة العقلاء في مشاركة الأمم الّتي فاقتنا في الحضارة في المعارف الّتي يعتمد عليها هذا التفوّق، اقتنعت أنّ من الواجب عليّ أن أنقل إلى العربية هذا الكتاب الصغير في حجمه الكبير في قيمته العظيم في آثاره. وكان من الأسباب الّتي بعثتني على اختيار هذا الكتاب والنهوض بترجمته مع صعوبة عبارته وتعسّر نقله إلى لغة أخرى هو رغبتي في أن أعرض لقراء العربية نموذجاً واضحاً للفلسفة الصحيحة، ولن يرى قرّاء العربية غموضاً في معاني ديكارت، لأنّ فلسفته مثل للوضوح، ثمّ إنه لم يكن يكتب لطبقة معيّنة أو أُمّة خاصة أو جيل واحد؛ بل كان يكتب فلسفته للجميع «حتّى للأتراك»[150] كما يقول.

***

وأحبّ أن أنبّه هنا إلى أنّي أخذت في الترجمة والتعليق بمبدأين: الأوّل: محافظتي على وحدة اللغة العربية وأعني بهذا أنّني استعملت في ترجمة الاصطلاحات الفلسفية الأوربية عين الاصطلاحات الّتي استعملها من قبل فلاسفة الإسلام للدلالة على نفس المعاني، وأمّا الاصطلاحات الديكارتية فإنّني بحثت لها عن كلمات عربية خالصة تؤدي معناها، ثمّ أردفتها في التعليقات بتحديد ديكارت نفسه لمفهومها. والمبدأ الثاني: المحافظة على تجانس الأدب العربي وأقصد بهذا أنّني اجتهدت في أن لا أدع الكتاب الّذي أنقله إلى العربية غريباً في الأدب العربي الفلسفي؛ ذلك بأنّني اجتهدت في أن أقرّب بين كثير من المعاني الواردة في المقال عن المنهج وبين معانٍ لفلاسفة الإسلام فيها قول. وليس هذا من الغرابة في شيء؛ إذ إنّ ديكارت لم يخلق للفلسفة جملة واحدة؛ بل استمد في بنائه الفلسفي بعض الأنقاض القديمة من فلسفتي الإغريق

والعصور الوسطى؛ وقد عرف العرب فلسفة الإغريق وترجموا ما وصلهم منها إلى لغتهم؛ وشرحوه ونقدوه وزادوا عليه وكذلك فعل علماء العصور الوسطى بما أخذوه من العرب.

***

وأخيراً أقول إنّني اعتمدت في الترجمة على مطبوعة الأستاذين أدام Adam وتانري Tannery لأعمال ديكارت الّتي نُشرت في باريس من سنة 1897 إلى سنة 1911 برعاية وزارة المعارف الفرنسية. ويقع المقال عن المنهج في الجزء السادس منها، وتحديداً من ص 1 إلى ص 78، وقد احتفظت بترقيم هذه الصفحات ووضعتها على هامش الترجمة، وأذكر أيضاً أنّني تصفّحت الترجمة اللاتينية الّتي قام بها أتين دي كورسل Etienne de Courcelles [151] وقد راجعها ديكارت بنفسه وزاد فيها على النصّ الفرنسي بعض الزيادات أثبتُّ منها الكثير ووضعته بين قوسين هكذا { }، وكذلك راجعت أثناء النقل، الترجمة الإنكليزية للأستاذ فيتش Vietch [152] والترجمة الألمانية للدكتور بوشناو Buchenau [153]، أمّا التعليقات والكتب الّتي استفدت منها فهي مذكورة في بيان المراجع والذي لم يرد وصفه في هذا البيان لقلّة وروده في الكتاب وصفته عند ذكره في التعليقات أو في النهاية مع المراجع.

وإني أرجو من الله أن يوفّقني في خدمة اللُّغة والوطن بأن أنقل إلى العربيّة ما أقدر على نقله من أهم ما كتبه أبطال الفلسفة الحديثة.

محمود محمد الخضيري

القاهرة في 14 شوال سنة 1348

15 آذار/مارس سنة 1930

المقال عن المنهج
لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم

مقدّمة المؤلّف

إذا بدا هذا المقال طويلاً جداً بحيث لا يقرأ كله دفعة واحدة، فمن المستطاع تقسيمه إلى ستة أقسام: في القسم الأوّل أنظار في العلوم مختلفة. وفي الثاني أصول القواعد للمنهج الّذي بحث عنه المؤلف. وفي الثالث بعض قواعد الأخلاق الّتي استنبطها من ذلك المنهج. وفي الرابع الأدلة الّتي يثبت بها وجود الله والنفس الإنسانية وهي أركان مذهبه فيما بعد الطبيعة. وفي الخامس ترتيب مسائل الطبيعيات الّتي بحث فيها، لا سيما تفسير حركة القلب وبعض معضلات أخرى تختصّ بالطبّ، ثمّ التفرقة بين نفسنا ونفس الحيوان. وفي القسم الأخير بيان الأمور الّتي يعتقد المؤلف بالحاجة إليها للسير بدراسة الطبيعة إلى أبعد مما انتهت إليه، وبيان الأسباب الّتي بعثته إلى الكتابة.

القسم الأوّل

العقل[154] هو أحسن الأشياء توزّعاً بين الناس {بالتساوي} إذ يعتقد كلّ فرد أنّه أوتي منه الكفاية، حتّى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظّهم من شيء غيره، ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه. وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك؛ بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة الّتي تسمى بالعقل أو النطق، تتساوى بين كلّ الناس بالفطرة، وكذلك يشهد بأنّ اختلاف آرائنا لا ينشأ من أنّ البعض أعقل من البعض الآخر، وإنّما ينشأ من أنّنا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كلّ منّا في نفس ما ينظر فيه الآخر لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل، بل المهم هو أن يحسن استخدامه. وإنّ أكبر النفوس لمستعدة لأكبر الرذائل مثل استعدادها لأكبر الفضائل، والذين لا يسيرون إلّا جد مبطئين يستطيعون حين يلزمون الطريق المستقيم أن يسبقوا كثيراً من يَعْدون، ويبتعدون عنه.

أمّا أنا فلم أدّع قط أنّ نفسي أكمل من نفوس الغير؛ بل كثيراً ما تمنيت أن يكون لي من سرعة الفكر أو من وضوح الخيال وتميّزه، أو من سعة الذاكرة وحضورها مثل ما لبعض الناس. ولست أعرف فضائل غير هذه تعين على تكميل النفس: لأني أميل إلى الاعتقاد بأنّ النطق أو العقل، ما دام هو الشيء الوحيد الّذي يجعلنا أناساً ويميزنا عن سائر الحيوان، هو بأكمله في كلّ إنسان، وإني أميل في ذلك إلى اتّباع الرأي الشائع بين الفلاسفة الذين يقولون إنّه لا زيادة ولا نقصان إلّا في الأعراض[155]، ودون الصور الجسميّة[156] أو طبائع[157] الأفراد[158] من نوع واحد[159].

ولكني لا أخشى أن أقول ما أعتقده من أنّني كنت كثير التوفيق، إذ ألفيت نفسي منذ الحداثة[160] في بعض الطرق الّتي قادتني إلى أنظار وحكم، ألّفت منها منهجاً، به يبدو لي أنّ عندي وسيلة لزيادة معرفتي بالتدريج، ولأن أسمو بها قليلاً قليلاً إلى أعلى درجة[161] يسمح ببلوغها ما في

عقلي من ضعف، وما في مدى حياتي من قصر، ذلك لأنّي جنيت من ثمرات ذلك المنهج[162] ما جعلني أحاول دائماً في الأحكام الّتي أكوّنها عن نفسي أن أميل إلى جهة الحذر أكثر من ميلي إلى جهة الغرور. ولما نظرت بعين الفيلسوف إلى فعال الناس ومقاصدهم لم يكد يظهر لي أنّ شيئاً منها عبث وعديم النفع، على أنّ التقدم الّذي أظنّني تقدمته في البحث عن الحقيقة، قد بلغ بي غاية الرضا، ومهّد لي في المستقبل آمالاً تجعلني أرى أنّه إذا كان من مشاغل الناس من حيث هم ناس[163] ما هو خير وذو خطر، فلي أن أجرؤ على القول بأنه هو العمل الّذي تخيرته.

وعلى كلّ حال فقد أكون مخدوعاً، وقد لا يكون إلّا قليلاً من النحاس والزجاج ذلك الّذي أعتبره ذهباً وماساً. فإنّني لأعلم مبلغ الخطأ الّذي نحن عُرضةً له فيما يمسنا من الأمور، ومبلغ الحذر الّذي يجب أن تكون أحكام أصحابنا موضعاً له، عندما تكون في مصلحتنا، ولكني سأجتهد أن أبيّن في هذا المقال، ما هي الطرق الّتي تبعتها، وأن أمثل حياتي فيه كأنها في لوح تصوير، حتّى يستطيع كلّ أن يحكم فيها حكمه، وحتى يكون علمي بمختلف الآراء فيها بما يصل إليَّ من صدى، وسيلة جديدة لتعليمي، أضيفها إلى ما اعتدتُّ أن أستعين به من الوسائل.

وإذن ليس غرضي أن أعلّم المنهج الّذي يجب على كلّ فرد اتباعه لكي يحكم قيادة عقله، ولكن غرضي هو أن أبيّن على أي وجه حاولت أن أقود عقلي. وإنّ الذين يُنصّبون أنفسهم لإسداء النصائح، يلزمهم أن يعتبروا أنفسهم أحذق ممن يسدونها إليهم، وإذا زلّوا في أدنى الأمور، استحقّوا الملام. ولكن، لما لم يكن غرضي من هذا الكتاب إلّا أن أجعله تاريخاً، وإن شئت فقل قصة، قد يكون فيها أمثلة تُحتذى، وقد تلفى فيها أيضاً أمثلة غيرها كثيرة يحقّ للمرء ألّا يقتدي بها، فإني آمل أن يكون هذا الكتاب نافعاً للبعض، من غير أن يضرّ أحداً، وأن يرضى عني الجميع لصراحتي.

غُذيت بالآداب منذ طفولتي، وأقنعت أنّه مستطاع بواسطتها تحصيل علم بيّن يقيني بكل ما هو نافع في الحياة، فاشتدت رغبتي في تعلمها. ولكني ما كدتُّ أنتهي من تلك المرحلة من الدراسة، حيث كانت العادة قبول الإنسان عند نهايتها في مرتبة العلماء، حتّى غيرت رأيي كلّ التغيير. ذلك بأنني وجدت نفسي يحيرني من الشكوك والضلالات، ما بدا لي معه أنّني لم أكتسب من اجتهادي في التعليم، إلّا تبيني شيئاً فشيئاً جهالتي. على أنّي كنت في مدرسة من أشهر مدارس أوربا كنت أظن أنّه يجب أن يكون فيها علماء، إذا كان في أي موضع من الأرض علماء[164]. ولقد تعلمت فيها كلّ ما

كان يتعلم غيري، بل إنّني لمّا لم أقنع بما كانوا يعلموننا من العلوم، تصفحت كلّ ما وصل إليّ من كتب في العلوم الّتي يعتبرونها أعجب العلوم وأندرها[165]، وكنت أيضاً أعرف ما يحكم به الآخرون عليّ، ولم أشهد قط أنّهم ينزلونني دون منزلة رفاقي مع أنّ بعضهم كان يُعد لأنّ يشغل مناصب أساتذتنا، ثمّ إنه كان يُخيّل إليّ أنّ عصرنا في ازدهاره وفي خصبه بالعقول القوية، لا يقلّ عن أي عصر من العصور السالفة. وهذا أورثني حرية في أن أحكم بنفسي في كلّ من عداي وأن أرى أن ليس في الدنيا من العلم ما ينطبق على ما كنت قد صيّرت من قبل إلى القصد إليه[166].

وعلى كلّ حال، فإنني ما غمطت حق ما يشتغلون به في المدارس من الدروس، وإني لأعلم أنّ اللغات الّتي تُعلَّم فيها لازمة لفهم الكتب القديمة، وأنّ طلاوة القصص توقظ النفس، وأنّ حوادث التاريخ المذكورة تسمو بها، وإذا قُرئت بتمحيص فإنها تعين على تكوين الحكم[167]، وأنّ قراءة كلّ الكتب الجيدة هي كمحاضرة مؤلّفيها الذين هم خير أهل القرون الماضية؛ بل هي محاضرة معنى بها، لا يكشفون لنا فيها إلّا عن صفوة أفكارهم، وأنّ للبلاغة قوةً وجمالاً لا يضارعان. وأن للشعر رقّة وحلاوة رائعتين جداً وأن في الرياضيات اختراعات جد دقيقة، وتفيد كثيراً في إرضاء النفوس المتطلّعة وفي تسهيل كلّ الفنون، وتوفير جهد الناس، وأنّ الكتب الباحثة في الأخلاق تشتمل على كثير من التعاليم وعلى مواعظ كثيرة تدعو إلى الفضيلة وهي مفيدة جداً، وأن علم أصول الدين يهدي إلى طريق الجنّة، وأن الفلسفة تعطينا وسيلة للقول في كلّ شيء بما هو أدنى للحق، ولكسب الإعجاب ممن هم أقلّ منّا علماً[168]، وأنّ التشريع[169]، والطب والعلوم الأخرى تأتي بالجاه والثروة للذين يتعلمونها، وأخيراً فمن الخير أن نخبرها جميعاً، حتّى أكثرها خرافة وبطلاناً، لنعرف قيمتها بالعدل ونحذر الخديعة فيها.

ولكني كنت أعتقد أنّني أنفقت الكفاية من الوقت في اللغات؛ بل وفي قراءة الكتب القديمة، وأيضاً ما فيها من تواريخ وقصص: فإنّ محاضرة أهل العصور الأُخرى تكاد تكون كالسَّفر، وإنّه لمفيد أن نعرف شيئاً عن أخلاق الأُمم المختلفة، حتّى يكون حكمنا على أخلاقنا أصح، وحتى لا نظنّ أنّ كلّ ما خالف عاداتنا هو سخرية ومخالف للعقل، كما هو دأب الذين لم يروا شيئاً[170] ولكن إذا أسرف المرء في صرف الوقت في السفر فإنه ينتهي إلى أن يصير غريباً في بلده، ومن أسرف في التطلّع إلى ما كان يحدث في العصور الخالية، ظل في العادة شديد الجهل بما يقع في زمانه. وفوق ذلك فإنّ القصص تجعلنا نتخيل ممكناً ما ليس ممكناً من الحوادث؛ بل وإنّ أصدق التواريخ إذا لم يغير من قيمة الأشياء ولم يزدها، كي يجعلها أجدر بأن تُقرأ؛ فإنه على الأقل يكاد يهمل دائماً أدنى

الظروف شأناً وأقلّها شهرة: ومن ثمّ فإنّ ما يبقى لا يبدو كما هو، والذين يتخذون مما يستنبطونه منها أسوة لأخلاقهم يكونون عُرضة للوقوع في الغلوّ الّذي وقع فيه فرسان قصصنا، وللتطلّع إلى ما فوق طاقتهم.

كنت عظيم التقدير للبلاغة، وكنت مولعاً بالشعر؛ ولكني رأيت أنّ كليهما أقرب أن يكون من المواهب النّفسيّة، لا من ثمرات الدرس[171]، والذين لهم الحجّة البالغة، الذين يرتّبون أفكارهم على أحسن وجه، كي يجعلوها جلية ومفهومة، يقدرون دائماً على الإقناع بما يرون، ولو كانوا لا يتكلمون إلّا بكلام العامة، ولم يتعلموا قط علم الخطابة، والذين لهم الأخيلة الرائعة، ويعرفون كيف يعبّرون عنها بأحسن المجازات وأحلى الأساليب، هم خيرة الشعراء، وإن كان فنّ الشعر مجهولاً لديهم.

كانت تعجبني الرياضيات على الخصوص، وذلك لما في براهينها من الوثاقة والوضوح، ولكني لم أكن ألحظ فائدتها الحقيقية إلّا في الصناعات الميكانيكية[172]، وكنت أعجب أن تكون أسسها البالغة في متانتها وقوّتها لم يُشيّد فوقها بناء أسمى، وبالعكس فإنّني كنت أشبّه كتابات القدماء (في الجاهلية)[173] الباحثة في الأخلاق بقصور جد رائعة وفخمة، لم تُشيّد إلّا فوق الرمل والطين. وإنهم ليرفعون الفضائل إلى أعلى أوجها، ويظهرونها أحقّ بالإجلال من كلّ شيء في العالم؛ ولكنهم لا يرشدوننا إلى تعرفها إرشاداً كافياً؛ وكثيراً ما يكون الّذي يدعونه بأجمل الأسماء، إنّما هو فقد العواطف والإحساس[174] أو الكبرياء[175] أو اليأس[176] أو قتل القريب[177].

وكنت أجلّ علومنا الدينية، وأطمع كغيري في الجنة، ولكن لما علمت علماً مؤكداً أنّ الطريق إليها ليس ممهداً لأجهل الجهلاء أقل مما هو ممهّد لأعلم العلماء[178]، وأنّ الحقائق الموحى بها، والتي تهدي إلى الجنة هي فوق فهمنا؛ لم يكن لي أن أجرؤ على أن أسلمها لضعف استدلالاتي ورأيت أنّ محاولة امتحانها امتحاناً موفقاً تحتاج لأن يمدّ الإنسان من السماء بمدد غير عادي وأن يكون فوق مرتبة البشر[179]. ولن أقول عن الفلسفة، إلّا أنّه لما رأيت أنّ الذين كانوا يتدارسونها هم خيرة العقلاء، ممن عاشوا منذ عصور كثيرة؛ ومع ذلك ليس فيها بعد أمر لا يجادل فيه، أي ليس مشكوكاً فيه، فإنّني لم أكن قط من الغرور بحيث آمل أن أنال فيها من التوفيق خيراً من الآخرين، ولما تأملت ما قد يكون في المسألة الواحدة، من آراء مختلفة، يؤيدها رجال

علماء، على أنّ الحق فيها لا يكون إلّا واحداً، فإنني اعتبرت كلّ ما ليس إلّا راجحاً يكاد يكون باطلاً[180].

أمّا العلوم الأخرى الّتي كانت تأخذ أصولها من الفلسفة، فقد كان حكمي فيها أنّه لا يُستطاع إقامة بناء قوي على قواعد ليست على شيء من المتانة. ولم يكن ما تُغري به من الجاه والكسب[181] بكافٍ ليبعثني على تحصيلها؛ فإنني لم أكن أشعر، بفضل من الله، أنّني في حالة تضطرني إلى أن أجعل من العلم صنعة لتحسين رزقي ومع أنّه لم يكن من دأبي أن أكون كلبياً[182] يحتقر المجد فإنني مع ذلك لم أكن أعبأ إلّا قليلاً بمجد لم أكن لآمل قدرة على تحصيله إلّا بالباطل[183].

أمّا العلوم الباطلة، فلقد كنت أعتقد أنّني بلغت من عرفان قيمتها حدّاً لا أكون معه عرضة للخديعة بوعود الكيماوي أو بتكهنات المنجّم، ولا بتضليلات الساحر، ولا بالتصنّع أو الزهو ممن ديدنهم أن يظهروا بأكثر مما يعلمون.

من أجل هذا فإنّني ما كدت أن تسمح لي السن بالتحلل من ربقة معلميّ حتّى هجرت كلّ الهجر دراسة الآداب. وإذ صممت على ألّا ألتمس علماً إلّا ما اشتملت عليه نفسي[184] أو ما كان في الكتاب الكبير؛ كتاب العالم، فإنّني أنفقت بقية شبابي في السفر، وأن أتصل بقصور وبجيوش وأغشى أناساً من مختلف الأمزجة والدرجات؛ وفي جمع التجارب المختلفة، وأن أبتلي نفسي فيما ساق إلى الحظ من مصادفات، وأن أفكر أينما كنت في الأمور الّتي كانت تعرض لي تفكيراً يمكّنني من أن أستخلص منها فائدة. فقد كان يبدو لي أنّني أستطيع أن أجد من الحقائق، في التفكير الّذي يفكره كلّ إنسان في الأمور الّتي تهمه، والتي سرعان ما تؤذيه عاقبتها، إن كان قد أخطأ في الحكم، ما لا يوجد في تفكيرات أحد النظار من رجال الآداب وهو بين جدران حجرته فيما يمس أموراً نظرية ليس لها في الخارج أثر[185]، ولا تكون له منها نتيجة، إلّا ما قد يدركه من غرور بها على مقدار بُعدها عن العقل، بسبب ما بذل من الفكر والحيلة كي يجعلها شبيهة بالحق، وكانت رغبتي شديدة دائماً في أن أتعلّم كيف أميّز الحق من الباطل، كي أكون على بصيرة في أعمالي ولكي أسير على هدى في حياتي.

في الحقّ أني حينما كان جهدي مقصوراً على ملاحظة أخلاق الناس فإنّي لم أجد فيها موضعاً ليقين، ولحظت فيها من التباين نحو ما لحظته من قبل في آراء الفلاسفة. وقد كان أكبر ما حصّلته من فوائدها، أنّني لما رأيت أموراً كثيرة، تبدو لنا من الشطط والسخرية، ومع ذلك فإنّ

أُمماً عظيمة تجمع على قبولها والرضاء عنها، فإنّني تعلمت ألّا أعتقد اعتقاداً جازماً في شيء ما يحكم التقليد أو العادة وكذلك تخلصت شيئاً فشيئاً من كثير من الأوهام، الّتي تستطيع أن تخمد فينا النور الفطري[186] وتنقص من قدرتنا على التعقل. ولكن بعد أن أنفقت بعض السنين في الدرس على تلك الحال في كتاب العالم، وفي الاجتهاد في تحصيل بعض التجربة، فإنني عزمت في بعض الأيام أن أبحث أيضاً في نفسي وأن أصرف قوايَ العقلية كلها في اختيار الطرق الّتي يجب أن أسلكها[187] وقد لقيت في هذا على ما يبدو لي نجاحاً لم أكن لألقاه لو أنّني لم أفارق قط بلادي ولا كُتبي.

القسم الثاني

كنتُ إذ ذاك في ألمانيا، عندما استدعتني الحروب الّتي لم تنته فيها بعد؛ ولما كنت في عودتي من تتويج الإمبراطور[188] إلى الجيش، ألجأني بدء الشتاء إلى قرية[189]، لم أجد فيها شيئاً من السمر ملهياً، على أنّه لم يكن عندي، لحسن الحظ، ما يقلقني من همٍّ أو هوى، وكنت ألبث اليوم كله وحدي في حجرة دافئة، حيث كانت لي كلّ الفرصة لتوجيه همّتي للفكر. وكان من أوّل ما فكرت فيه أنّني لاحظت أنّه كثيراً ما تكون الأعمال المؤلفة من أجزاء كثيرة، صنعتها أيدي حذاق مختلفين، ليس فيها من الكمال مثل ما في الأعمال الّتي صنعها واحد، كذلك نرى المباني الّتي بدأها مهندس واحد وأتمّها هي في العادة أجمل منظراً وأحسن نظاماً من تلك الّتي اجتهد في ترقيعها الكثيرون، وذلك باستخدام جدر قديمة بُنيت من قبل لغايات أخرى كما في تلك المدن العتيقة الّتي لم تكن في البدء إلّا قرى، ثمّ أصبحت بتعاقب الزمان، مدناً كبيرة، فإنها في العادة قبيحة التأليف إذا قورنت بالمدن المنظمة الّتي يخططها مهندس واحد وهو حر في براح خال. ومع أنّنا إذا نظرنا إلى عماراتها كلّ على حدة؛ فكثيراً ما نجد فيها من الفن مثل ما في عمارات المدن الأخرى أو أكثر؛ ثمّ إذا رأينا كيف نظمت، نجد هاهنا بناء عظيماً، وهناك بناءً صغيراً، على وجه يجعل الطرق معوجة وغير متساوية، فسوف نقول أنّ الأقرب أنّه الحظ ـ لا إرادة أناس تصرفوا بعقولهم ـ هو الّذي وضعها كذلك.

وعلى كلّ حال إذا لاحظنا أنّه كان يوجد دائماً من العمال من يوكل إليهم ملاحظة أن يكون في المباني الخاصة مستمتع للجمهور، عرفنا أنّه من العسير أن نقوم بأعمال كاملة ما دام كلّ عملنا هو تكميل عمل الغير. وكذلك ظننت أنّ الأمم الّتي كانت في زمن من الأزمنة نصف متوحشة، ولم تأخذ بالمدنية إلّا قليلاً قليلاً، لم تسن قوانينها إلّا حسبما كانت تضطرها إليه أضرار الجرائم والمنازعات، هذه الأمم لا تكون حاصلة على نظام يبلغ من الأحكام مبلغ ما عند الأمم الّتي منذ بدء

اجتماعها، قد اتّبعت شرائع مشرّع حكيم. كذلك يكون جدّ يقين أنّ هيكل الدين الصحيح، الّذي شرّع الله وحده أحكامه، يجب أن يكون خيراً في النظام من كلّ ما عداه إلى الحدّ الّذي لا يبارى. وإذا تحدثنا عن الشؤون الإنسانية فإنّي أعتقد أنّه إذا كانت أسبرطة قديماً ذات مجد زاهر، فليس السبب في ذلك صلاح كلّ قانون من قوانينها على حِدة، لأنّ كثيراً منها كان شديد الشذوذ؛ بل كان مخالفاً للأخلاق الطيبة، ولكن السبب أنّه لما كان مبدعها شخصاً واحداً، فقد كانت جميعاً ترمي إلى غاية واحدة. وكذلك فقد رأيت أنّ علوم الكتب وعلى الأقل ما كان منها حججه ليست إلّا جدلية[190]، وليس له برهان، فإنها لما كانت قد ألفت وزيد فيها قليلاً قليلاً من آراء رجال كثيرين مختلفين فإنها ليست قريبة من الحقيقة قرب الاستدلالات البسيطة الّتي يكونها بالفطرة رجل عاقل فيما يعرض من الأمور. وكذلك رأيت أيضاً أنّه نظراً لأننا كنا جميعاً أطفالاً قبل أن نصير رجالاً، وأنه كان يلزمنا في زمن طويل أن نظل تحكمنا أهواؤنا ومعلمونا، وكان أحدهما في الغالب يناقض الآخر، وربما لم يكن كلاهما لينصحنا دائماً أحسن النصائح، فإنه يكاد يكون مستحيلاً أن تخلّص أحكامنا، أو أن تكون قوية كما كانت تكون، لو أنّنا استعملنا عقلنا تمام الاستعمال منذ ميلادنا، ولم نسير قط إلّا بواسطته.

وفي الحق إنّا لا نشاهد أن بيوت مدينة تهدم جميعها لغير غرض إلّا أن يعاد بناؤها على نظام آخر، وأن تجعل طرقها موفورة الجمال ولكن المشاهد غالباً أنّ كثيرين يهدمون بيوتهم ليعيدوا بناءها؛ بل يضطرون أحياناً إلى ذلك عندما تكون من نفسها على خطر السقوط، وعندما تكون قواعدها غير ثابتة. وقياساً على ذلك أيقنت أنّه غير معقول في الحقيقة أن يضع بعض الناس خطة لإصلاح دولة بتغيير كلّ شيء فيها بادئاً بالأُسس، وأن يقلبها رأساً على عقب ليقومها، أو أن يصلح أيضاً مجموعة العلوم، أو النظام المقرّر في المدارس لتعليمها، ولكن فيما يختص بكل الآراء الّتي قبلتها واعتقدت بها حتّى يومئذٍ فإني لم أكن لأقدر على خير من انتزاعها جملة واحدة من اعتقادي، وذلك لكي أحل محلها فيما بعد، إمّا غيرها خيراً منها، أو أعيدها نفسها بعد أن أكون قد سوّيتها بميزان العقل.

ولقد رسخ في اعتقادي أنّني أكون بهذه الوسيلة أكثر توفيقاً في سياسة حياتي مما لو لم أبنِ إلّا على أسس عتيقة؛ ولم أعتمد إلّا على مبادئ استسلمت للإذعان لها في شبابي دون أن أختبر قط إنْ كانت صادقة. فإني وإن عرفت في ذلك شتى المصاعب؛ فهي مع ذلك لم تكن لا تداوى، ولم تكن أيضاً لتقارن بالمصاعب الّتي تقوم عند إصلاح ما يمسّ الجمهور من أحقر الأمور. إنّ هذه الأجسام الهائلة لعسير رفعها إذا هوت، أو المحافظة عليها إذا تزعزعت، وسقوطها لا يكون إلّا مروعاً.

أمّا ما في نظم الدول من عيوب، إن كان في نظمها عيون، (وإنّ الخلاف بينها ليكفي لإثبات وجود عيوب في الكثير منها) فإنّ التطبيق قد لطّفها كثيراً بلا ريب؛ بل هو جنّب من عيوبها وتلافى منها رويداً رويداً ما لم يكن مستطاعاً بالحكمة. وأخيراً، فإنّ تلك العيوب تكاد تحتمل دائماً أكثر مما يحتمل تغييرها: كما أنّ الطرق الكبيرة، الّتي تتلوى بين الجبال، تصبح قليلاً قليلاً سهلة وممهدة، وذلك لكثرة التردّد عليها، وخير أن يتبعها السائر من أن يذهب في طريق أكثر استقامة متسلقاً فوق الصخور منحدراً إلى بطون الوهاد.

من أجل هذا لم أكن لأقرّ في شيء تلك الأمزجة المرتبكة القلقة الّتي لم يدعها نسب ولا مكانة لإدارة الشؤون العامة، وهي لا تبرح تعمل الفكر في وضع خطط جديدة للإصلاح. ولو أنّه تبادر إلى ذهني أنّ في هذه الكتابة أقل ما يمكن أن أُتّهم معه بذلك الجنون، لندمت كثيراً على السماح بنشرها. فإنّ مطلبي لم يتجاوز قط الاجتهاد في إصلاح أفكاري الخاصة، وأن أبني على أساس كله ملك لي. وإذا كان عملي قد بلغ بي من الرضاء ما جعلني أشهدكم هنا أنموذجاً منه[191]، فما كنت لهذا أريد أن أنصح أحداً بتقليده. وربما كان للذين ميزهم الله في تقسيم فضله مقاصد أسمى؛ ولكنني أخاف كثيراً ألا يكون هذا العمل بالنسبة لكثيرين إلّا شططاً في الأقدام. ليس مجرد العزم وحده على التخلص من كلّ الآراء الّتي اعتقد بها المرء من قبل، مثالاً يجب على كلّ فرد أن يحتذيه؛ ويكاد الناس بالنسبة لعقولهم ألّا يكونوا إلّا صنفين وذلك لا يصلح في شيء لكليهما.

هذان الصنفان هما أوّلاً الذين لاعتقادهم في أنفسهم من الحذق فوق ما لهم لا يستطيعون أن يمنعوا أنفسهم من التهوّر في أحكامهم[192]، ولا يملكون من الصبر ما يستطيعون به سياسة أفكارهم كلها بنظام؛ ومن ثمّ فإنّهم إذا اتخذوا حرية الشكّ في المبادئ الّتي تلقوها، والابتعاد عن الطريق العام، فإنّهم لن يقدروا على ملازمة الصراط الّذي يجب سلوكه للسير الأقوم، وسيظلون في ضلال كلّ حياتهم.

ثمّ آخرون أوتوا حظاً من العقل، أو من التواضع، كي يحكموا بأنّهم أقل قدرة على تمييز الحق من الباطل من أناس يصلحون أن يكونوا لهم معلمين، فهم أولى بأن يقنعوا باتباع آراء هؤلاء من أن يبحثوا بأنفسهم عما هو أحسن.

أمّا أنا فلقد كنت أكون بلا شكٍّ في عداد هؤلاء الأخيرين لو لم يكن لي إلّا أستاذ واحد، أو لم أكن عرفت الخلاف الّذي كان في كلّ زمان بين آراء أكبر العلماء. ولكنني لما كنت قد تعلّمت، منذ

أيام المدرسة، أنّه لا يمكن أن نتخيل أمراً مهماً بلغ من الشذوذ والبُعد عن التصديق، إلّا وقد قال به أحد الفلاسفة[193]؛ ثمّ إنني عرفت في رحلاتي أنّ كلّ الذين لهم عواطف مخالفة لعواطفنا كلّ المخالفة، ليسوا من أجل هذا برابرة ولا متوحشين، ولكن الكثيرين منهم يستخدمون العقل مثلنا أو أكثر منّا. ولما تأملت في أنّ الرجل نفسه، بنفس عقله، إذا نشأ منذ طفولته بين فرنسيين أو ألمانيين، فإنه يصبح مختلفاً عمّا كان يكون، لو أنّه عاش دائماً بين صينيين أو كانيباليين[194]؛ وكيف أنّ الشيء الواحد حتّى في أزياء الملابسي، الّذي أعجبنا منذ عشر سنين، والذي ربما يعجبنا أيضاً قبل أن تمضي عشر سنين، يبدو لنا الآن شاذّاً ومضحكاً: بحيث تكون العادة والتقليد هما اللذين يؤثران في آرائنا أكثر من أي علم يقيني، وعلى كلّ حال فإنّ موافقة الكثرة ليست دليلاً ذا شأن على الحقائق الّتي يتعسر كشفها، فإنه أقرب إلى الاحتمال أن يجدها رجل واحد من أن تجدها أُمّةً بأسرها: وإذن فلم أكن لأستطيع أن أختار رجلاً[195] كانت تبدو لي أفكاره واجبة التفضيل على آراء الآخرين، ووجدتني كأنّني مضطر إلى أن أتولى بنفسي توجيه نفسي.

ولكن، كان مثلي كمثل رجل يسير وحده في الظلمات، فصمّمت على أن أسير الهوينى، وأن أستعين بكثير من الاحتياط في كلّ الأمور، فلو لم أتقدم إلّا قليلاً جداً، كنت على الأقل قد سلمت من الزلل. حتّى ولم أشأ البتّة أن أبدأ بأن أنبذ جملة أي رأي من الآراء الّتي قد تكون استطاعت في بعض الأوقات أن تتسرب إلى اعتقادي، دون أن يقودها إليه العقل، من قبل أن أكون قد صرفت ما يكفي من الزمن لوضع مشروع للعمل الّذي أتولاه، ولأن أتحرى المنهج الحق للوصول إلى معرفة كلّ الأمور الّتي يكون عقلي أهلاً لها.

ولما كنت أحدثَ سنّاً[196]، اشتغلت قليلاً بالمنطق من بين أقسام الفلسفة، وبالتحليل الهندسي[197] والجبر من بين أقسام الرياضيات، وهي ثلاثة فنون أو علوم كان يبدو لي أنّها لا بد أن تمدّ مشروعي بشيء ولكنني، عند امتحانها تبينت، فيما يختص بالمنطق أن أقيسته وأكثر تعليماته الأخرى هي أدنى أن تنفع في أن نشرح للغير ما نعرف من الأمور، لا في تعلم تلك الأمور[198] بل هي كفن لِلّ «Lulle»[199]، ينفع في أن نتكلّم فيما نجهل من غير تمييز، ومع أنّ ذلك العلم يشتمل في الحقيقة على تعليمات كثيرة جداً صحيحة ومفيدة، فإنّ فيه أيضاً غيرها، إمّا ضارّة وإمّا عديمة النفع، وهي مختلطة بها بحيث يكاد يكون فصلها عنها من المتعسّر، مثل استخراج ديانا أو منيرفا من قطعة من الرخام لم تُنحت بعد[200] ثمّ إنّه فيما يختص بتحليل الأقدمين وبجبر المحدثين، ففوق أنها لا تتسع إلّا لأمور مجرّدة جداً، وتبدو وكأنها لا تطبيق لها؛ فإنّ الأوّل مقصور دائماً على النظر في الأشكال؛

بحيث لا يقدر على أعمال الفهم دون إجهاده للخيال[201]؛ وفي الأخير بتقيد بقواعد ورموز جعلت منه فنّاً مبهماً وغامضاً يحيّر العقل، بدلاً من أن يكون علماً يثقفه. وهذا ما كان سبباً في أنّي فكرت في وجوب البحث عن منهج آخر يكون مع احتوائه على مزايا تلك العلوم الثلاثة؛ خالياً من عيوبها. وكما أنّ كثرة القوانين كثيراً ما تهيّئ المعاذير للنقائص[202]؛ بحيث تكون الدولة خيراً حكماً ونظاماً، عندما لا يكون لديها من القوانين إلّا قليل جداً، فتصبح هذه القوانين مراعاة بدقة كثيرة؛ كذلك اعتقدت أنّه بدلاً من هذا العدد الكبير من المبادئ الّتي يتألف منها المنطق؛ فالأربعة التالية حسبي بشرط أن يكون عزمي على ألّا أخلّ، مرّة واحدة، بمراعاتها صادقاً ودائمًا.

الأوّل ألّا أقبل شيئاً ما على أنّه حق، ما لم أعرف يقيناً أنّه كذلك: بمعنى أن أتجنّب بعناية التهوّر[203]، والسبق إلى الحكم قبل النظر[204]؛ وألّا أُدخل في أحكامي إلّا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميّز[205]؛ بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشكّ.

الثاني: أن أقسّم كلّ واحدة من المعضلات الّتي سأختبرها، إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلّها على خير الوجوه[206].

الثالث: أن أسيّر أفكاري بنظام؛ بادئاً بأبسط[207] الأمور وأسهلها معرفة[208] كي أتدرج قليلاً قليلاً حتّى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً؛ بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور الّتي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع.

والأخير، أن أعمل في كلّ الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنّني لم أغفل شيئاً[209].

هذه السلاسل الطويلة من الحجج، وكلها بسيطة وسهلة، الّتي اعتاد أصحاب علم الهندسة الاستعانة بها للوصول إلى أصعب براهينهم، يسّرت لي أن أتخيل أنّ كلّ الأشياء الّتي يمكن أن تقع في متناول المعرفة الإنسانية تتتابع على طريقة واحدة، وأنه إذا تحامى المرء قبول شيء منها على أنّه حق مع أنّه ليس حقاً، وإذا حافظ دائماً على الترتيب اللازم لاستنباط بعضها من بعض، فإنه لا يمكن أن يوجد بين تلك الأشياء ما هو من البعد بحيث لا يمكن إدراكه، أو من الخفاء بحيث لا يُستطاع كشفه.

ولم يعيني كثيراً البحث عن الشيء الّذي تدعو الحاجة إلى البدء به؛ لأنّني عرفت من قبل أنّه يكون بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة؛ ولما لاحظت أنّه بين كلّ من بحثوا من قبل عن الحقيقة في العلوم، ليس إلّا الرياضيين هم الذين استطاعوا أن يجدوا بعض البراهين، أعني بعض الحجج الوثيقة اليقينية، فإنّني لم أشك في أنّه بنفس تلك الأشياء كانوا يدرسون؛ على أنّي لم آمل منها أي فائدة أخرى، غير تعويد عقلي على أن يألف الحقائق، وألّا يقنع البتّة بالحجج الباطلة. ولكنني لم أعزم قط، لأجل هذا، على تعلم كلّ هذه العلوم الخاصة الّتي يسميها الجمهور بالرياضيات؛ ولملاحظتي أنّه مع أنّ موضوعاتها متباينة فإنّها تتفق جميعاً، في أنّها لا تبحث إلّا عمّا فيها من النسب المختلفة أو المقادير؛ فكّرت في أنّه خير أن أقتصر على درس هذه المقادير على العموم، وألّا أفرضها إلّا قائمة بالموضوعات الّتي تعين على تسهيل معرفتي لها؛ بل من غير أن أقصرها عليها البتة كي تزيد قدرتي على تطبيقها فيما بعد على ما عداها من الموضوعات الّتي توافقها[210]. ولما لاحظت بعد ذلك أنّني، لمعرفة تلك المقادير، محتاج في بعض الأحايين إلى أن أعتبرها كلّ واحد على حِدة، وفي أحايين أخرى إلى أن أكتفي بتذكّرها أو إلى أن أجمع عدداً كثيراً منها {في وقت واحد}، فكّرت أنّه لكي يحسن النظر في كلّ واحد منها على حِدة وجب عليّ أن أفرضها خطوطاً {مستقيمة}، لأنني لم أجد شيئاً أبسط منها ولم أقدر أن أعرض لخيالي وحواسي ما هو أكثر تميّزاً منها؛ ولكن لأجل تذكرها، أو لجمع الكثير منها {في وقت واحد}، وجب عليّ أن أفسرها برموز أكثر ما تكون إيجازاً[211]؛ وبهذه الوسيلة، أستعير خير ما في التحليل الهندسي والجبر، وأصحّح كلّ العيوب أحدهما بالآخر[212].

وفي الحقيقة فإني أستطيع أن أقول إنّ المراعاة الدقيقة لهذا العدد القليل من المبادئ الّذي اخترته قد هوّنت عليّ كثيراً حل كلّ المسائل الّتي يتناولها هذان العلمان، حتّى إنّه في شهرين أو ثلاثة مضيتها في اختبارها، وكنت قد بدأت بأبسط الأمور وأعمّها، وكل حقيقة وجدتها كانت قاعدة أعانتني فيما بعد على وجود أخرى، فإنّني لم أنته فقط إلى حلّ كثير منها كنت أجده فيما قبل معضلاً جداً، بل بدا لي أيضاً قبيل النهاية، أنّني قادر أن أحدّد، حتّى في المسائل الّتي أجهلها، بأي الطرق، وإلى أي حدٍّ، يستطاع حلّها، وفي هذا ربما لا أظهر لكم رجلاً فارغاً، إذا لاحظتم أنّه ليس للشيء الواحد إلّا حقيقة واحدة، فمن وجدها فقد عرف من هذا الشيء كلّ ما يستطاع عرفانه، فمثلاً إذا قام طفل تعلّم الحساب بعملية جمع حسب قواعده، فإنه يستطيع أن يثق أنّه وجد فيما يختص بحاصل جمع المسألة الّتي هو بصددها، كلّ ما يستطيع العقل الإنساني أن يجده. لأنّ المنهج الّذي يعلّم المرء

اتباع الترتيب الصحيح، وإحصاء كلّ الظروف بدقة في الشيء الّذي يتحرّاه، يشتمل على كلّ ما جعل قواعد علم الحساب موثوقاً بها.

ولكن أكثر ما أرضاني من ذلك المنهج، هو ثقتي أنّني بواسطته أستعمل العقل في كلّ أمر، إنْ لم يكن على الوجه الأكمل، فعلى خير ما في استطاعتي على الأقل؛ ذلك فوق أنّني كنت أشعر في تطبيق ذلك المنهج أنّ عقلي كان يتعوّد شيئاً فشيئاً على تصوّر ما يتصوّره على وجه أشد وضوحاً وأقوى تميزاً، وأنّني إذ لم أقصر هذا المنهج على مادة معينة، فقد كان لي الأمل أن أطبّقه تطبيقاً مفيداً أيضاً على معضلات العلوم الأخرى كما فعلت بمعضلات علم الجبر[213] وليس معنى هذا أنّني اقتحمت بادئ الرأي امتحان كلّ ما يعرض من معضلات العلوم؛ لأنّ هذا نفسه مخالف للنظام الّذي يوجبه المنهج[214]. ولكن لما لاحظت أنّ مبادئ تلك العلوم يجب أن تكون مقتبسة كلها من الفلسفة، الّتي لم أكن وجدت فيها بعد شيئاً يقينياً، فكّرت في أنّه يجب عليّ أن أحاول أوّلاً أن أقرر في الفلسفة أصولاً يقينية؛ ولما كان هذا أهم شيء، والتهور والسبق إلى الحكم قبل النظر أخوف ما يخاف فيه، وجب عليّ ألّا أصمّم على المضيّ فيه ما لم أبلغ من العمر سنّاً أنضج من سنّي يومئذٍ[215] وكانت ثلاثة وعشرين عاماً، وما لم أكن أنفقت قبلاً زمناً كثيراً في إعداد نفسي له، سواء كان ذلك بأن أنزع من عقلي كلّ الآراء الفاسدة الّتي كنت تلقيتها قبل ذلك أو بأن أجمع التجارب الكثيرة، كي تكون فيما بعد مادة استدلالاتي، وأن أروّض نفسي دائماً على المنهج الّذي ألزمت نفسي به ليتزايد رسوخي فيه.

القسم الثالث

ثمّ إنه لمّا كان لا يكفي قبل البدء في تجديد المسكن الّذي نقيم فيه أن نهدمه، وأن نحصل موادّ العمارة والمعماريين، أو أن نعمل بأنفسنا في العمارة، وأن نكون عدا ذلك قد وضعنا له الرسم بعناية؛ بل يجب أيضاً أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوي إليه في راحة أثناء العمل في ذلك المسكن، وكذلك، لكي لا أظلّ متردّداً في أعمالي، حينما يجبرني العقل على ذلك في أحكامي، ولكي لا أحرم نفسي، منذ الآن، من أسعد حياة أقدر عليها، فإنّني وضعت لنفسي قواعد للأخلاق مؤقتة[216] لا تشتمل إلّا على ثلاث حكم أو أربع أُدلي إليكم بها:

الأولى أن أطيع قوانين بلادي وعوائدها، مع ثبات في محافظتي على الديانة الّتي أنعم الله عليّ بأن نشأت فيها منذ طفولتي، وأن أحكم نفسي، في كلّ أمر آخر، تبعاً لأكثر الآراء اعتدالاً، وأبعدها عن الإفراط، والتي أجمع على الرضاء بها في العمل، أعقل الذين سأعيش معهم. لأنني، لما بدأت منذ ذلك الحين ألّا أقيم لآرائي الخاصّة أي اعتبار ـ وذلك لأني أردت أن أختبرها جميعاً ـ أيقنت أنّه ليس في استطاعتي أن أعمل خيراً من اتباعي لآراء أعقل الناس، ومع أنّه ربما كان بين الفرس والصينيين من هم ذوو عقول كعقولنا، فقد بدا لي أنّ الأنفع هو تدبير أمري تبعاً للذين أعيش معهم، ولأجل أن أعرف ما هي حقيقة آرائهم، كان واجباً عليّ أن أُعنى بما يعملون لا بما يقولون، ليس السبب في ذلك هو أنّ فساد أخلاقنا جعل قليلين يرضون أن يقولوا كلّ ما يعتقدون؛ بل ولأنّ كثيرين يجهلون هم أنفسهم ما يعتقدون، وذلك لأنه لما كان عمل العقل الّذي به يعتقد المرء بشيء ما، مخالفاً لما به يعرف أنّه يعتقد، فكثيراً ما يوجد أحدهما بدون الآخر[217]، ولم أتخير من بين الآراء الكثيرة المقبولة على سواء؛ إلّا الأكثر اعتدالاً. وذلك لأنها دائماً أيسر في العمل، ويرجح أن تكون هي الأحسن، إذ إنّ كلّ إفراط من دأبه أن يكون سيئاً، وأيضاً لكي أكون أقل ميلاً عن الطريق القويم عند الوقوع في الخطأ، لا كما لو اخترت أحد المذاهب المتقابلة وكان

الّذي يجب أن أسلكه هو المذهب الآخر. واعتُبرت على الأخص من بين مذاهب الإفراط كلّ الأماني الّتي ينقص بها المرء شيئاً من حريته. ولم يكن ذلك لاستنكاري للقوانين الّتي ـ لكي تعالج زعزعة النفوس الضعيفة ـ تبيح عند حسن الغرض أو مراعاة لأمن التجارة، إذ كان الغرض لا سيئاً ولا حسناً أن يتقيد المرء بنذور أو عقود تضطرّه إلى الثبات على ذلك، ولكن ذلك لأنني لمّا لم أشاهد في العالم شيئاً يبقى على حالة واحدة، وأنه لما كنت ـ فيما يختص بنفسي ـ آمل أن أزيد أحكامي كمالاً، لا أن أنقصها، فقد رأيت أنّني آتي خطأً فادحاً مخالفاً للعقل، إذا كان تحبيذي لأمر في زمن ما يجعلني مضطراً لأن أعتبره أيضاً طيباً فما بعد، عندما قد تزول عنه هذه الصفة، أو عندما أكفّ عن اعتباره متّصفاً بها.

وكانت حكمتي الثانية أن أكون أكثر ما أستطيع جزماً وتصميماً في أعمالي، وألّا يكون استمساكي بأشد الآراء عرضة للشك، إذا ما صحّت عزيمتي عليها أقل ثباتاً مما لو كانت من أشد الآراء وضوحاً. أحتذي في هذا مثل المسافرين الذين يجدون أنفسهم قد ضلّوا في بعض الغابات، عليهم ألّا يضربوا فيها التواء، ههنا مرة، وههنا مرة أخرى، وشرّ من ذلك أن يقفوا في مكان واحد، ولكن عليهم أن يسيروا دائماً أكثر ما يستطيعون استقامةً نحو جهة واحدة، وألّا يغيروا اتجاههم لأسباب ضعيفة، ولو لم يكن إلّا مجرّد اتفاق، هو الّذي جعلهم في بادئ الأمر يصمّمون على اختياره، لأنه بتلك الطريقة، فهم إنْ لم ينتهوا إلى حيث يرغبون، فهم يبلغون على الأقل بعض الأماكن الّتي يرجّح أن يكونوا فيها خيراً مما لو ظلّوا في وسط غابة. وكذلك فإنّ أعمال الحياة، لما كانت لا تحتمل غالباً تأجيلاً ما، فإنها لحقيقة أكيدة جداً، أنّه إذا لم يكن في استطاعتنا تمييز أصح الآراء، فإنّ الواجب علينا اتّباع أكثرها رجحاناً، بل إذا لم نلاحظ تمايزاً في الرجحان بينها، فإنه يجب علينا مع ذلك، أن نتمسك ببعضها، وألّا نعتبرها بعد ذلك موضعاً للشكّ باعتبارها متصلة بالعمل، بل علينا أن نعتبرها جد حقيقة ووثيقة، لأنّ العقل الّذي ألزمنا بها هو نفسه كذلك. وهذا كان كافياً لتخليصي منذ ذلك الحين من كلّ ندم وتأنيب، وهما ما يثيران في العادة وجدان النفوس الضعيفة المتقلّبة الّتي تستسلم في غير ثبات إلى العمل ما تعتبره صالحاً؛ ثمّ تحكم فيما بعد بأنه سيّئ.

وكانت حكمتي الثالثة أن أجتهد دائماً في أن أغالب نفسي لا أن أغالب الحظ، وأن أغير رغباتي لا أن أغير نظام العالم، وبالجملة أن أتعوّد الاعتقاد بأنّنا لا نقدر إلّا على أفكارنا، قدرة تامة[218]، بحيث إنّنا إذا فعلنا خير ما نقدر عليه، فيما يختص بالأمور الخارجة عنا، فإنّ كلّ ما ينقصنا بعد ذلك من أسباب النجاح، هو بالنسبة إلينا مستحيل على الإطلاق. وهذا وحده فيما بدا لي،

كان كافياً لأن يصدّني عن الطمع في المستقبل في شيء لا أناله. ولأن يجعلني راضياً[219]، لأنه لما كانت إرادتنا بطبيعتها لا تميل إلّا إلى الأشياء الّتي يصوّر لها فهمنا أنّها ممكنة بحال ما، فمن المحقق إذن أنّه إذا اعتبرنا كلّ الخيرات الخارجة عنا تتساوى في تباعد من مثال قدرتنا، فإنّنا لا نكون أشد أسفاً على الحرمان من مزايا يبدو لنا أنّ ميلادنا استوجبها عندما يكون حرماننا بغير خطأ منا، أكثر من أسفنا على ألّا تكون لنا ممالك الصين والمكسيك، وكذلك إذا عملنا بما يدعونه فضيلة الضرورة، فلن نرغب في أن نكون أصحّاء، إذا كنّا مرضى، أو في أن نكون أحراراً، إذا كنّا في سجن، أكثر من رغبتنا الآن في أن تكون لنا أجسام من مادة فيها من قلة الاستعداد للفساد مثلما في الماس، أو أن تكون لنا أجنحة نطير بها مثل الطيور. ولكني أعترف بأنّ المرء محتاج إلى رياضة طويلة، وإلى تأمّلات كثير تكرارها، حتّى يتعود على أن ينظر من هذه الوجهة إلى كلّ الأمور، وإني لأعتقد أنّ في ذلك ينحصر سرّ هؤلاء الفلاسفة[220]، الذين استطاعوا في زمن سالف أن يخلصوا من سلطان الحظ وأن ينازعوا آلهتهم السعادة[221]، رغم الآلام والفقر. لأنهم باشتغالهم الدائم في تأمل الحدود الّتي فرضتها عليهم الطبيعة[222]، اقتنعوا تمام الاقتناع أنّهم لا يقدرون إلّا على أفكارهم، وأنّ اقتناعهم هذا كان وحده كافياً لمنعهم من أن تكون عندهم شهوة لأشياء أخرى. ولقد كانوا يتصرفون في أفكارهم تصرفاً مطلقاً، بحيث كان لهم بذلك حق في أن يعتبروا أنفسهم أغنى، وأقوى، وأكثر حرية، وأسعد من أي إنسان آخر لم تكن له تلك الفلسفة، ومهما حبته الطبيعة والحظ بما في الإمكان فهو لا يتصرف قط ذلك التصرف في كلّ ما يريد.

ثمّ رأيت ونتيجة لهذا النظام الأخلاقي، أن أخبر مشاغل الناس المختلفة في هذه الحياة، كي أجتهد في اختيار أفضلها، وبدون أي رغبة مني في أن أقول شيئاً من مشاغل الآخرين، فكّرت في أنّني لا أقدر على خير من أن أستمرّ في نفس ذلك الشغل الّذي كنت فيه، أي على أن أنفق كلّ حياتي في تثقيف عقلي، وفي التقدم على قدر ما أستطيع، في معرفة الحقيقة، تبعاً للمنهج الّذي فرضته على نفسي. ولقد شعرت بلذات بالغة جداً، منذ بدأت في أن آخذ نفسي بهذا المنهج، لذّات لا أعتقد أنّ من المستطاع أن يجد المرء ما هو أعذب منها ولا أطهر في هذه الحياة، وبكشفي كلّ يوم بواسطته عن حقائق يبدو لي أنّها ذات شأن وأن غيري من الناس مشتركون في الجهل بها، كان ما نلته من الرضاء ملء نفسي إلى حدٍّ جعل ما بقي من الأشياء لا ينال مني منالاً. وعدا ذلك فإنّ الحكم الثلاث السابقة لم تكن مؤسسة إلّا على مقصدي في أن أواصل تعليم نفسي: لأنّ الله بمنحه كلامنا بعض النور لتمييز الحق من الباطل، لم أكن لأعتقد البتة في أنّه يجب عليّ أن أقتنع بآراء الغير لحظة

واحدة؛ لو لم أكن قد عزمت على استعمال حكمي الخاص في اختيارها، في الوقت المناسب، ولم أكن لأعرف أن أتخلص من الهواجس لدى اتباعها، لو لم آمل ألّا أضيع من أجل هذا، أي فرصة للوصول إلى ما هو أفضل.

إنْ كان هناك ما هو أفضل. ثمّ إنّني ما كنت لأعرف أن أحُدّ رغباتي؛ أو أن أكون راضياً، لو لم أتبع طريقاً به، وأنا أرى أنّني واثق من تحصيلي لكل المعارف الّتي أنا أهل لها، أرى نفسي كذلك بنفس الوسيلة واثقاً من تحصيلي ما هو في الحقيقة خير مما يدخل في طاقتي؛ بحيث لا تميل إرادتنا إلى طلب شيء أو الفرار منه، إلّا تبعاً لأنّ فهمنا يمثله لها طيباً أو خبيثاً، ويكفي أن يجيد المرء الحكم لكي يجيد العمل، وأن يحكم أحسن ما يستطيع، ليسارع إلى عمل أحسن ما يستطيع عملاً، أي لكي يحصل على كلّ الفضائل ومعها كلّ الخيرات الأخرى الّتي يمكن تحصيلها، وعندما يتأكد المرء أنّ ذلك كائن، فإنه لا يعجزه أن يكون راضياً.

وبعد أن استوثقت كذلك من هذه الحكم، ووضعتها ناحية مع حقائق الإيمان، الّتي لها دائماً المنزلة الأولى في اعتقادي[223]، حكمت بأنّ ما بقي من آرائي، هو أن أعمل على التخلص منها، ولما كنت عظيم الأمل في أن أستطيع الانتهاء من ذلك بمحاضرة الناس على وجه أحسن، مما لو ظللت محبوساً في حجرتي الّتي وافتني فيها كلّ تلك الأفكار، فقد أخذت في السفر ولم ينته الشتاء بعد، وفي السنوات التسع التالية كلها[224] لم أصنع شيئاً إلّا الطواف هنا وهناك في العالم، مجتهداً أن أكون فيه متفرجاً لا ممثلاً، في كلّ المهازل الّتي تمثل فيه، ولما كنت أخص تفكيري، في كلّ شيء بما يمكن أن يجعله موضعاً للشك، ويكون سبباً في خطئنا، فإنني انتزعت مع ذلك من عقلي كلّ الأخطاء التي استطاعت أن تتسرب إليه من قبل. وما كنت في ذلك مقلّداً اللاأدريّة[225] الذين لا يشكّون إلّا لكي يشكّوا، ويتكلفون أن يظلّوا دائماً حيارى، فإني على عكس ذلك، كان كلّ مقصدي لا يرمي إلّا إلى اليقين، وإلى أن أدع الأرض الرخوة والرمل، لكي أجد الصخر أو الصلصال، والذي نجحت فيه، على ما يبدو لي، بعض النجاح، هو أنّني لما اجتهدت في كشف البطلان أو الشكّ في القضايا الّتي كنت أمتحنها، لا بفروض ضعيفة، ولكن بحجج جلية ويقينية، لم أجد في شيء منها ما كثر فيه الشكّ إلى ألّا أستخلص منه نتيجة على حدٍّ من اليقين، ولو لم تكن هذه النتيجة سوى أنّ القضية لا تحتوي على شيء يقيني، وكما أنّ المرء وهو يهدم بيتاً قديماً، يحافظ في العادة على أنقاضه كي تنفع في بناء بيت جديد؛ كذلك فإنّني بنقضي كلّ ما حكمت عليه من آرائي بأنّها آراء ضعيفة الأساس؛ فإنّني كنت أقوم ببعض الملاحظات وأحصل تجارب كثيرة[226]، أفادتني، بعد ذلك، في تأسيس آراء أكثر

يقيناً. وزيادة على ذلك؛ واصلت رياضة نفسي على المنهج الّذي فرضته على نفسي، لأنه عدا أنّي عُنيت بأن أوجه كلّ أفكاري على العموم تبعاً لقواعده، كنت أخصّص، بين حين وآخر، بعض الساعات أنفقها على الخصوص في تطبيقه على بعض معضلات الرياضيات؛ بل أيضاً على بعض المعضلات الأخرى الّتي كنت أستطيع تحويلها إلى ما يكاد يشبه معضلات الرياضيات؛ وذلك بتخليصها من كلّ مبادئ العلوم الأخرى الّتي لم أجد فيها متانة كافية، كما سترونني أفعل في كثير من العلوم المبسوطة في هذا السفر[227] وكذلك فإني من غير أن تكون حياتي في الظاهر مخالفة لحياة من ليس لهم شغل؛ إلّا أن يقضوا حياة حلوة بريئة فإنهم يجتهدون في أن يميزوا بين الملذات والرذائل، والذين يلجؤون إلى كلّ الملاهي النزيهة لكي ينعموا بفراغهم دون ملل، لم أغفل أن أستمرّ في مطلبي، وأن أستفيد في معرفة الحقيقة، فائدة ربما كانت أكثر مما لو لم أفعل شيئاً غير قراءة الكتب أو التردّد على أهل الأدب.

وعلى كلّ حال فقد انقضت تلك السنوات التسع قبل أن أستقرّ على رأي في المعضلات الّتي هي في العادة موضوع نزاع بين العلماء[228]، وقبل أن أبحث عن قواعد أي فلسفة أكثر يقيناً من الفلسفة الذائعة[229]. وإنّ تجربة الكثيرين من أهل العقول الفائقة، الذين التمسوا من قبل مطلبي، ولم يفلحوا فيه على ما بدا لي، جعلتني أتخيل فيه الصعوبة، بحيث ربما لم أكن لأجرؤ على الشروع فيه بتلك السرعة، لو لم أرَ أنّ البعض قد أذاعوا أنّني وصلت بالمطلب إلى غايتي، ولست أدري على أي شيء أسّسوا هذا القول؛ وإذا كان لي أثر في هذا القول بأقوالي فلا بدّ أنّ ذلك كان في اعترافي ـ بما كنت أجهل ـ في سذاجة أصرح مما اعتاده الذين درسوا قليلاً، وربما كان ذلك أيضاً وأنا أبيّن أسباب شكّي في كثير من الأشياء الّتي يعتبرها الآخرون يقينية ولم يكن في تمدحي بأي علم {فلسفي} ولكني إذ كنت من الشمم بحيث آبى أن يحسبني الناس على ما لست عليه رأيت وجوب الاجتهاد بكل طريقة في أن أكون أهلاً لما وهبني الناس من صيت؛ وقد مرّت ثمان سنوات كاملة منذ أن حملتني تلك الرغبة على أن أبتعد عن كلّ الأماكن الّتي أجد فيها بعض من أعرفهم؛ وأن أنعزل هنا في بلد[230] وطّد فيه طول استمرار الحرب[231] نظماً {جيدة}، حتّى أنّ الجيوش الّتي يحتفظ بها في ذلك البلد تبدو كأنها لا تستخدم إلّا في أن ينعم الناس بثمرات السلام في كثير من الطمأنينة، وحيث استطعت في غمرة شعب كبير جمّ النشاط، يُعنى بأعماله أكثر من تطلّعه إلى أعمال الآخرين؛ بدون أن أحرم أي رخاء مما يوجد في المدن الغاصّة بالنازلين أن أعيش منفرداً ومنعزلاً كما لو كنت في أقصى الصحاري.

القسم الرابع

لست أدري إن كان يجب عليّ أن أحدثكم عن تأمّلاتي الأولى هناك[232]؛ لأنها أدخل في عالم المجرّدات[233] وأبعد عن متناول الجمهور بحيث قد لا يسيغها ذوق الناس جميعاً. ومع ذلك، لكي يُستطاع الحكم فيما إذا كانت الأصول[234] الّتي اعتبرتها هي على قدر من الوثاقة كاف؛ وجدتني شبه مضطر إلى أن أتحدث عنها:

لاحظت منذ زمان طويل أنّه فيما يختص بالأخلاق[235]، فإنّ المرء محتاج في بعض الأحايين إلى أن يتبع آراء يُعرف أنّها موضع للشك، كما لو كانت لا تحتمل شكّاً، وقد سبق القول في ذلك[236]، ولكن نظراً لرغبتي، إذ ذاك، في أن أفرغ للبحث عن الحقيقة، رأيت أنّه يجب عليّ أن أفعل نقيض ذلك، وأن أنبذ كلّ ما أستطيع أن أتوهم فيه أقلّ شك؛ على أنّه باطل على الإطلاق، وذلك لأرى إنْ كان لا يبقى في اعتقادي بعد ذلك شيء لا يحتمل الشك. وكذلك لما كانت حواسنا تخدعنا أحياناً[237]، أردت أن أفرض أنّه ليس من شيء هو في الواقع كما تجعلنا الحواس نتخيّله. ولأنّ من الناس من يخطئون في التفكير حتّى في أبسط أمور الهندسة، ويأتون فيها بالمغالطات[238]، فإنّني لما حكمت بأنّني كنت عرضة للزلل مثل غيري، نبذت في ضمن الباطلات كلّ الحجج الّتي كنت أعتبرها من قبل في البرهان، ثمّ لما رأيت أنّ نفس الأفكار، الّتي تكون لنا في اليقظة، قد ترد علينا أيضاً ونحن نيام، دون أن تكون واحدة منها إذ ذاك حقيقية[239] اعتزمت أن أرى أنّ كلّ الأمور الّتي دخلت إلى عقلي لم تكن أقرب إلى الحقيقة من خيالات أحلامي. ولكن سرعان ما لاحظت أنّه وبينما كنت أريد أن أعتقد أنّ كلّ شيء باطل، فقد كان حتماً بالضرورة أن أكون أنا صاحب هذا التفكير، شيئاً من الأشياء. ولما انتبهت إلى أنّ هذه الحقيقة: أنا أفكّر، إذن فأنا موجود[240]، كانت من الثبات والوثاقة {واليقين} بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها، بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أنّي أستطيع مطمئناً أن آخذها مبدأ أوّل للفلسفة الّتي أتحراها.

ثمّ لما اختبرت بانتباه ما كنت عليه، ورأيت أنّني قادر على أن أفرض أنّه لم يكن لي أي جسم، وأنه لم يكن هناك أي عالم، ولا أي حيّز أشغله؛ ولكنّني لست بقادر، من أجل هذا، على أن أفرض، أنّني لم أكن موجوداً؛ بل على نقيض ذلك، فإنّ نفس كوني أفكر في الشكّ في حقيقة الأشياء الأخرى، يستتبع استتباعاً جد واضح وجدّ يقيني أنّني كنت موجوداً؛ في حين أنّه لو كففت عن التفكير وحده، وكان كلّ ما بقي مما فرضته حقاً، لم يكن لي مسوغ للاعتقاد بأنّني كنت موجوداً[241]: ولقد عرفت من ذلك أنّني كنت جوهراً[242] كلّ ماهيته[243] أو طبيعته ليست إلّا أن يفكر، ولأجل أن يكون موجوداً، فإنّه ليس في حاجة إلى أي مكان ولا يعتمد على أي شيء مادي. بحيث إنّ الإنية، أي {النفس}[244] الّتي أنا بها، هي متمايزة تمام التمايز عن الجسم؛ بل وهي أيسر أن تُعرف[245]، وأيضاً لو لم يكن الجسم موجوداً البتة لكانت النفس موجودة كما هي بتمامها[246].

وبعد ذلك، بحثت فيما يلزم للقضية كي تكون حقيقية ويقينية؛ لأنّني لما كنت وجدت قضية علمت أنّها كذلك؛ فكرت في أنّه واجب عليّ أن أعرف ممّ يتكوّن هذا اليقين. لاحظت أنّه لا شيء في هذه القضية: أنا أفكر، إذن فأنا موجود، يجعلني أثق من أنّي أقول الحق، إلّا كوني أرى بكثير من الجلاء أنّه لأجل التفكير، فالوجود واجب: فحكمت بأنّني أستطيع أن أتخذ قاعدة عامة، أنّ الأشياء الّتي نتصورها تصوّراً قوي الوضوح والتميز، هي جميعاً حقيقية؛ غير أنّ هناك بعض الصعوبة في أن نبيّن ما هي الأشياء الّتي نتصورها متمايزة.

وبعد ذلك، فإنني لما فكّرت في شكوكي، وأنّ مؤدّى هذا أنّ ذاتي لم تكن تامة الكمال، لأنّني تبينت أنّ المعرفة كمال أكبر من الشك، رأيت أن أبحث أنّي تعلمت أن أفكر في شيء أكمل مني، وعرفت يقيناً أنّ ذلك يجب أن يكون ذا طبيعة هي في الواقع أكمل[247].

أمّا ما كان عندي من تفكيرات في أشياء كثيرة أخرى خارجة عني مثل السماء، والأرض، والضوء، والحرارة، وألف شيء آخر..، فلم أتعب كثيراً في معرفة من أين جاءت؟ ذلك لأنّي إذ لم ألاحظ فيها شيئاً يجعلها في نظري أسمى مرتبة مني، استطعت أن أعتقد أنّها إذا كانت حقيقية[248] فإنّها من توابع طبيعتي، من جهة أنّ طبيعتي لها شيء من الكمال، وأنّ هذه الأشياء إن لم تكن كذلك، فإنّني أكون استمددتها من العدم، أي أنّها كانت حاصلة عندي من جهة ما فيّ من نقص. ولكن الأمر لا يمكن أن يكون على هذا النحو فيما يختص بفكرة وجود أكمل من وجودي: لأنّ استمداد تلك الفكرة من العدم أمر جلي الاستحالة؛ ولأنّ التناقض الواقع في أنّ الأكمل يكون لاحقاً وتابعاً لما هو

أقلّ كمالاً، ليس أقل من التناقض الواقع في أنّه يحدث شيء ما من العدم، إذن فأنا لا أقدر أيضاً على أن أستمدّ هذه الفكرة من نفسي[249]. وعلى ذلك بقي أن تكون هذه الفكرة قد أُلقيت إليّ من طبيعة[250] هي في الحقيقة أكثر مني كمالاً؛ بل ولها من نفسها كلّ الكمالات الّتي أستطيع أن أتصوّرها، وإذا أردت التعبير بكلمة واحدة، عن تلك الطبيعة فإنّ المراد بها الله، وأضفت إلى ذلك أنّه بما أنني قد عرفت بعض الكمالات الّتي ليس لي شيء منها، فإنّني لست الكائن الوحيد الّذي في الوجود (وهنا سأستعمل بحرية، إن كان يرضيكم هذا، كلمات المدرسة)[251]؛ بل يجب بالضرورة أن يكون هناك كائن آخر أكثر كمالاً، أنا تابع له، ومن لدنه حصلت على كلّ ما هو لي[252]، لأنني لو كنت وحيداً ومستقلاً عن كلّ ما هو غيري بحيث كان لي من نفسي كلّ هذا القليل الّذي أشارك[253] الذات الكاملة فيه، لكنتُ إذن أستطيع أن أحصل من نفسي للسبب عينه على كلّ ما هو فوق ذلك مما أعرفه ينقصني[254]، وبذلك أكون أنا نفسي غير متناهٍ[255]، وأزلياً أبدياً[256]، وغير متغير[257]، وعالماً بكل شيء، وقادراً على كلّ شيء، وقصارى القول إن تكون لي كلّ الكمالات الّتي أستطيع أن ألحظ أنّها لله[258]. لأنه تبعاً للاستدلالات الّتي أوردتها[259]، فلكي أعرف طبيعة الله، على قدر ما تستطيع طبيعتي، فإنه لم يكن عليّ إلّا أن أتأمّل في كلّ الأشياء الّتي وجدت لها في نفسي صورة ذهنية هل في امتلاكها كمال أم غير كمال، وقد أيقنت أنّ شيئاً مما يفيد النقص منها ليس لله، ولكن كلّ ما عدا ذلك ثابت له.

وكذلك رأيت أنّ الشكّ، والتقلّب، والحزن، وما شابهها من الأمور، لم تكن لتكون فيه، إذ إنّني أنا نفسي كنت أرتاح لأن أكون خالصاً منها. ثمّ إنه عدا ذلك؛ فلقد كانت لي أفكار عن أشياء كثيرة حسيّة وجسمية، لأنه مهما فرضت أنّني كنت في حُلم، وأن كلّ ما شاهدت أو تخيلت كان باطلاً، فإنّني لا أقدر على كلّ حال أن أنكر أنّ هذه الأفكار كانت على الحقيقة في ذهني، ولكن لما كنت عرفت بوضوح كثير فيما مضى في نفسي أنّ الطبيعة العاقلة متمايزة عن الجسميّة، وذلك باعتباري أنّ كلّ مركب يدل على تبعية[260]، وأنّ التبعية نقص بلا شك، فإنّني حكمت من هذا أنّه لم يكن كمالاً في الله أن يكون مركباً من هاتين الطبيعتين[261]، وعلى ذلك فهو لم يكن مُركباً، ولكن إذا كان في العالم بعض الأجسام، أو بعض العقول[262]، أو طبائع أخرى، لم تكن تامّة الكمال، فإنّ وجودها كان واجباً أن يعتمد على قدرته، بحيث إنّها جميعاً لم تكن لتقدر على أن تقوم بدونه لحظة واحدة[263].

أردت بعد ذلك أن أبحث عن حقائق أخرى، ولما كنت قد اخترت موضوع أصحاب الهندسة، الّذي كنت أتصوره جسماً متصلاً أو حيّزاً لا يتناهى امتداده في الطول والعرض والارتفاع أو العمق، قابلاً للانقسام إلى أجزاء مختلفة، يمكن أن تتخذ أشكالاً وأحجاماً مختلفة، وأن تحرك أو تنقل على جميع الوجوه، لأنّ أصحاب الهندسة يفرضون ذلك كله في موضوع علمهم، فإني تصفّحت بعض ما يستعينون به من أبسط براهينهم إذ لاحظت أنّ ما يعزوه إليها الناس من أنّها جد يقينية، إنّما يقوم على أنّها تتصور بجلاء، تبعاً للقاعدة الّتي ذكرتها غير بعيد[264]، فإنني لاحظت أيضاً أنّه لا شيء فيها البتة يجعلني على ثقة من وجود موضوعها[265]، فإنني مثلاً أرى أنّه إذا فرضت مثلثاً، لزم أن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، ولكن ليس في هذا ما يجعلني أستيقن أنّ في العالم مثلثاً، ذلك على حين أنّني عندما عدت إلى امتحان ما عندي من الصورة الذهنية لموجود كامل، ألفيتُ أنّ الوجود كان داخلاً فيها على الوجه الّذي يدخل به في الصورة الذهنية لمثلث أنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، أو كما يدخل في الصورة الذهنية لدائرة أنّ كلّ أجزاء محيطها متساوية البعد عن مركزها بل وهو أكثر من هذين وضوحاً، وينتج عن ذلك أنّ كون الله، الّذي هو هذا الموجود الكامل، موجوداً هو على الأقل مساوٍ في اليقين لخير ما يمكن أن يكون برهاناً هندسياً[266].

realpagex0145xولكن السبب في أنّ الكثيرين يعتقدون بالصعوبة في معرفة ذلك؛ بل في معرفة ما هي نفسهم أيضاً، هو أنّهم لا يرفعون عقولهم قط إلى ما فوق الأشياء المحسوسة، وأنهم تعوّدوا ألّا يعتبروا شيئاً من الأشياء إلّا إذا تخيلوه[267] وهذه طريقة في التفكير خاصة بالأشياء المادية، حتّى إنّ كلّ ما لا يمكن تخيله يبدو لهم غير قابل لأن يُفهم. وهذا بيّن من أنّ الفلاسفة[268] أنفسهم يتخذون شعاراً لهم في المدارس أنّه لا شيء في العقل لم يكن أوّلاً في الحس[269]، ومع ذلك فإنه ليقيني أنّ الصورتين الذهنيتين لله والنفس {الناطقة} لم تكونا قط في الحسّ. ويبدو لي أنّ الذين يريدون أن يستعينوا على فهمها بخيالهم، يفعلون كما لو أنّهم أرادوا الاستعانة بعيونهم على سماع الأصوات، أو شمّ الروائح. إلّا أنّ هناك هذا الاختلاف، وهو أنّ حاسّة البصر لا تؤكد لنا تحقق الأمور الّتي يختص بإدراكها، أقل مما تفعل حواس الشم والسمع، في حين أنّه لا يستطيع خيالنا ولا حواسنا أن يجعلانا نتأكد من شيء، إذا لم يتوسّط عقلنا في ذلك.

وأخيراً، إذا كان هناك بعدُ من الناس من لم يقتنعوا اقتناعاً كافياً بوجود الله ووجود أنفسهم، بالحجج الّتي أوردتها، فإني أريد أن يعرفوا أنّ كلّ الأشياء الأخرى الّتي يرون أنّهم أكثر وثوقاً بها، وذلك مثل أن يكون للمرء جسم، وأن توجد الكواكب والأرض، وما شابهها من الأمور، هي أقل

ثبوتاً، لأنه مع أنّ للمرء {ـ كما يقول الفلاسفة ـ} ثقة أخلاقية[270] بهذه الأشياء، الّتي يبدو معها أنّ المرء لا يقدر على الشكّ فيها إلّا إذا كان مسرفاً، ومع ذلك أيضاً، فعندما يكون المرء بصدد يقين ميتافيزيقي[271]، فإنه لا يقدر، إلّا إذا كان محروماً من العقل، على إنكار أنّه يكفي علة لنفي كمال اليقين، أن يلاحظ أنّه من المستطاع على هذا الوجه أن يتخيل النائم، أنّ له جسماً آخر، وأنه يبصر كواكب أخرى، وأرضاً أخرى، دون أن يكون من ذلك شيء. لأنه من أين للمرء أن يعرف أنّ الفكر الّتي ترد إليه في الحلم هي أقرب إلى البطلان من الفكر الأخرى، مع أنّها في أكثر الأحايين ليست أقل قوةً ووضوحاً، ومع أنّ خيرة العقلاء يبحثون فيها ما شاؤوا ثمّ لا يستطيعون ـ فيما أعتقد ـ أن يقيموا حجة واحدة كافية لنزع هذا الشك، ما لم يفرضوا قبلاً وجود الله. أوّلاً: لأنّ هذا الّذي قرّرته، هو الّذي اتخذته غير بعيد قاعدة، أي أنّ الأشياء التي نتصورها جدّ واضحة وجد متمايزة هي جميعاً حقيقية؛ هذا الّذي جعلته أوّلاً قاعدة ليس ثابتاً إلّا لأنّ الله كائن أو موجود، وأنه ذات كاملة؛ وأن كلّ ما فينا يصدر عنه[272].

ويتبع ذلك أنّ صورنا الذهنية ومعارفنا لما كانت موجودات خارجية[273] صادرة عن الله فهي بما هي به واضحة متمايزة، لا يمكن أن تكون إلّا حقيقية بحيث إنّه، إذا كان كثيراً ما يكون في تلك الصور الذهنية أو المعارف ما يحتوي على بطلان، فذلك لا يمكن أن يكون إلّا في ما كان منها محتوياً على شيء ذي غموض وإبهام، فإنّها في هذا تشارك العدم، أعني أنّها ليست فينا بهذه المثابة من الغموض إلّا لأنّ كمالنا ليس تاماً من كلّ وجه. وظاهر أنّ التناقض في أنّ البطلان أو النقص يصدر عن الله، بهذا الاعتبار، ليس أقل من التناقض في أنّ الحقيقة أو الكمال يصدر عن العدم. ولكن إذا لم نعرف أنّ كلّ ما فينا من واقعي وحقيقي، يأتي من ذات كاملة وغير متناهية فمهما كانت صورنا الذهنية من الوضوح والتمايز، فلن يكون لنا أي دليل يجعلنا نستيقن أنّه كان لها كمالُ كونها حقيقية[274].

ولكن بعد أن جعلتنا معرفة الله والنفس على ثقة من تلك القاعدة[275]، فمن السهل أن نعرف أنّ الأحلام الّتي نتخيلها أثناء النوم، لا ينبغي في شيء أن تجعلنا نشكُّ في صحة الفكر الّتي تحصل لنا ونحن في اليقظة. لأنه إذا حدث، حتّى أثناء النوم أن وردت على المرء صورة ذهنية متمايزة جداً، كأن يهتدي أحد أصحاب علم الهندسة إلى برهان جديد، فلا يمنع نومه أن يكون برهانه صحيحاً. أمّا فيما يختص بالخطأ الأكثر وقوعاً في أحلامنا، وهو ينحصر في أنّ الأحلام تصور لنا أموراً مختلفة كما تفعل حواسنا الظاهرة، فليس مهماً أن يكون ذلك الخطأ سبباً في الارتياب في صحة مثل هذه

الصور[276] {الّتي نتلقاها أو نستطيع تلقيها من الحواس}، وذلك لأنّها تقدر أيضاً على خداعنا في أحايين كثيرة؛ دون أن نكون في النوم: ومثال ذلك أنّ الذين يصابون بمرض اليرقان، يُبصرون كلّ شيء أصفر اللون، وكذلك فإنّ الكواكب والأجرام الأخرى النائية جداً تظهر لنا أصغر بكثير مما هي.. ثمّ إنه سواء كنا في يقظة أو كنا في نوم، لا يلزمنا أن نقتنع بأمرٍ ما إلّا بيقين عقلنا. ويجدر بالملاحظة أنّني أقول عقلنا، ولا أقول قط خيالنا أو حواسنا[277]. وكذلك فمع أنّنا نرى الشمس واضحة جداً، فإنه لا يلزمنا من أجل هذا أن نحكم بأنّها ليست من الحجم إلّا كما نراها، ونحن نستطيع أن نتخيل في تمايز رأس أسد مركباً على جسم عنز دون أن يلزمنا أن نستنتج من هذا، أنّ في العالم هذا الحيوان الخرافي، لأنّ العقل لا يملي علينا أنّ ما نراه أو نتخيله كذلك هو حقيقي، ولكنه يُملي علينا أنّ كلّ ما يحصل عندنا من صور ذهنية ومعارف يجب أن يكون لها أساس من الحقيقة، لأنّ الله الّذي هو تام في كماله وفي ثبوته لم يكن ليضعها فينا لولا ذلك. ولأن استدلالاتنا أثناء النوم لا تكون قط من اليقين والكمال بمثل حالتها في اليقظة، وإن كانت خيالاتنا تكون أحياناً إذ ذاك في نفس القوة والوضوح، أو أشد فإنّ العقل يملي علينا أيضاً أنّ فكرنا لما لم يكن ممكناً أن تكون جميعاً حقيقية، لأننا لسنا على كمال مطلق، فإنّ ما فيها من حقيقة أولى أن يكون حتماً في الفكر الّتي تحصل عندنا، ونحن في اليقظة لا في أحلامنا.

القسم الخامس

قد أرتاح لأنّ أستمرّ هنا في تبيين سلسلة الحقائق الأخرى الّتي استنبطتها من هذه الأولى. ولكن لما كان تحقيق هذا الغرض، يحتاج إلى أن أتكلّم الآن في مسائل كثيرة هي موضع اختلاف بين العلماء[278] الذين لا أريد أن أحشر نفسي في جمعهم، فإني أعتقد أنّ الأفضل أن أكفّ عن ذلك الكلام، وأن أقتصر على القول على العموم ما هي تلك الحقائق، كي أفسح المجال لمن هم أكثر حكمة حتّى يقرروا إنْ كان من المفيد أن يعرف عنها الجمهور[279] شيئاً أكثر تفصيلاً ظللت دائماً مصمماً على العزم الّذي اعتزمته بألّا أفرض مبدأً آخر غير الّذي أخذت به غير بعيد في الاستدلال على وجود الله والنفس، وألّا أقبل شيئاً على أنّه حق، ما لم يظهر لي أنّه أكثر وضوحاً وتوكداً من براهين أصحاب الهندسة من قبل. وعلى كلّ حال فإنّني أجرؤ على القول، بأنه ليس الّذي وجدته هو مجرّد سبيل يسدّ حاجتي في قليل من الزمن، في كلّ أصول المحاكمات المعضلات الّتي تعالج عادةً في الفلسفة[280]، ولكنني لاحظت أيضاً بعض القوانين، الّتي أقامها الله في الطبيعة، والتي طبع في نفوسنا من معارفها[281]، بحيث إنّه بعد التفكير فيها تفكيراً كافياً، لا نقدر على الشكّ في أنّها روعيت بدقة في كلّ ما هو موجود أو كلّ ما يحدث في العالم. وبعد ذلك فبالتفكير في تسلسل تلك القوانين بدا لي أنّني استكشفت حقائق كثيرة أنفع وأهم من كلّ ما تعلمته من قبل؛ بل ومن كلّ ما أملت أن أتعلمه.

ولما كنت قد اجتهدت في شرح أصول تلك الحقائق في رسالة منعتني بعض الاعتبارات عن إذاعتها[282]، فإنني لا أقدر على التعريف بها أكثر من أن أذكر هنا بإيجاز ما تحويه هذه الرسالة. وكان غرضي أن أضمّنها كلّ ما كنت أرى أنّني أعرفه قبل كتابتها، مما يتصل بطبيعة الأشياء المادية. ولكن كما أنّ المصوّرين لما كانوا لا يقدرون على أن يمثلوا بالتساوي على لوح ذي سطح واحد كلّ الوجوه المختلفة لجسم صلب، فإنّهم يختارون أحد الوجوه الرئيسية يضعونه وحده نحو الضوء، ويظللون الوجوه الأخرى، بحيث لا تظهر إلّا على مقدار ما يمكن رؤيتها عند النظر إلى

هذا الوجه؛ كذلك لمّا كنت أخشى ألّا أقدر على أن أضع في مقالتي كلّ ما في ذهني، فإنني عملت على أن أعرض في هذه الرسالة عرضاً جدّ مفصل ما كنت أتصوره من معنى الضوء؛ ثمّ أزيد بهذه المناسبة شيئاً عن الشمس، وعن الكواكب الثابتة، لأنّ الضوء كله يكاد يصدر عنها؛ وعن السموات لأنها هي الّتي تنقله، وعن السيارات وذوات الأذناب وعن الأرض، لأنها هي الّتي تعمل في انعكاسه؛ وخصوصاً عن كلّ الأجرام الّتي فوق الأرض، لأنها إمّا ملوّنة، أو مشفة، أو مضيئة؛ وأنتهي بالإنسان لأنه الناظر إلى كلّ تلك الأشياء. بل، ولكي أظلّل كلّ هذه الأشياء قليلاً، ولكن أستطيع في حرية أن أقول حكمي فيها دون أن أكون مرغماً على اتباع الآراء المتداولة بين العلماء[283] أو نقضها، فإنني اعتزمت أن أترك كلّ هذا العالم لمجادلات هؤلاء العلماء، وألّا أتحدث إلّا عما يحصل في عالم جديد، لو أنّ لله خلق الآن في جهة ما، في الأمكنة الخيالية، مادة كافية لتكوينه، ولو أنّه حرك حركة مختلفة، وعلى غير نظام الأجزاء المختلفة لهذه المادّة، بحيث إنّه يكوّن منها خليطاً[284] هو من الاضطراب كما يستطيع أن يتوهم الشعراء، ولا يفعل بعد ذلك شيئاً إلّا أن يعير الطبيعة مدده العادي[285]، وأن يدعها تعمل تبعاً للقوانين الّتي أقامها. وكذلك، فإني أوّلاً، وصفت هذه المادّة واجتهدت أن أمثلها على وجه ألا يكون شيء في العالم فيما أرى أكثر منها وضوحاً ولا قبولاً للفهم منه، حاشا الّذي ذكر آنفاً عن الله وعن النفس: ذلك بأنّني فرضت أيضاً عن قصد أنّه ليس في هذه المادّة شيء من هذه الصور أو الصفات الّتي يتجادلون فيها في مدارس العصور الوسطى، وليس فيها على العموم شيء ليست معرفته طبيعية بالنسبة لعقولنا، إلى حدّ أنّه لا يستطاع حتّى ادّعاء الجهل بها. وفضلاً عن ذلك، بيّنت قوانين الطبيعة، وبدون أن أؤسس استدلالاتي إلّا على مبدأ كمالات الله غير المتناهية، فإنني حاولت أن أثبت بالبرهان كلّ القوانين الّتي أمكن أن يشك فيها بعض الشك، وأن أبيّن أنّها بحيث لو أنّ الله خلق عوالم كثيرة، فلا يكون فيها واحد لا تراعى فيه تلك القوانين. وبعد ذلك، بينت كيف أنّ أكبر جزء من مادة هذا الخليط، كان ينبغي تبعاً لتلك القوانين أن ينتظم ويترتب على هيئة معينة تجعله مشابهاً لسماواتنا، وبيّنت أيضاً كيف أنّ بعض أجزائه كان ينبغي مع ذلك أن يؤلف أرضاً، وأن البعض الآخر كان ينبغي أن يؤلف سيارات وكواكب من ذوات الأذناب، والبعض الآخر شمساً وكواكب ثابتة. وهنا توسّعت في موضوع الضوء، ففسرت بإطنابٍ كثير ما هو ذلك الضوء الّذي ينبغي أن يوجد في الشمس وفي الكواكب، وكيف إذا بدأ من هناك يخترق في لحظة واحدة[286] ما للسموات من أمكنة شاسعة، وكيف ينعكس من السيارات وذوات الأذناب على الأرض. وزدت على ذلك أشياء كثيرة، تختص بالجوهر، وبالأين[287] وبالحركات،

وبكل الصفات المختلفة لهذه السموات وهذه الكواكب، بحيث رأيت أنّ فيما ذكرته كفاية للتعريف بأنّه لا يشاهد في سماوات هذا العالم وكواكبه شيء لا يلزمه، أو لا يمكنه على الأقل أن يظهر مشابهاً كلّ المشابهة لسماوات العالم الّذي وصفته وكواكبه، ثمّ انتقلت من ذلك إلى قول مفصل عن الأرض: كيف أنّ كلّ أجزاء الأرض مع أنّني فرضت فرضاً صريحاً أنّ الله لم يضع أي ثقل[288] في المادّة الّتي تتركب منها، تميل نحو المركز ميلاً متعادلاً، وكيف أنّه لما كانت المياه والهواء فوق سطحها، فإنّ وضع السماوات والكواكب، لا سيّما وضع القمر، كان ينبغي أن يسبب على سطح الأرض مدّاً وجزراً، شبيهين في كلّ أحوالهما بالمدّ والجزر اللذين يلاحظان في بحارنا، وعدا ذلك فإنه يسبب مجرى معيناً من الماء ومن الهواء من الشرق إلى الغرب على حدّ ما يلاحظ بين المدارين، وكيف استطاعت الجبال والبحار، وعيون الماء والأنهار أن تتكوّن فيها بالطبيعة، وأن تحصل فيها المعادن داخل المناجم، وأن تنمو النباتات في المزارع، وأن تتولد فيها على العموم كلّ الأجسام الّتي نسميها مخلوطة أو مركّبة. ومن بين أشياء أخرى، لما كنت لا أعرف بعد الكواكب شيئاً في العالم ينتج الضوء إلّا النار، اجتهدت أن أوضّح تمام الوضوح كلّ ما يتصل بطبيعتها، وكيف تحدث وكيف تتغذى، وكيف لا يكون لها بعض الأحايين إلّا حرارة بدون ضوء، وفي أحايين أخرى لا يكون لها إلّا ضوء بدون حرارة، وكيف تقدر على أن تحدث ألواناً مختلفة في أجسام متباينة، وتحدث صفات أخرى مختلفة، وكيف تصهر بعض الأجسام، وتجعل الأخرى صلبة؛ وكيف تكاد تستهلك جميعها أو تحيلها إلى رماد ودخان، وأخيراً كيف تكون من هذا الرماد زجاجاً بمجرد تأثيرها القوي، لأنه لما ظهر لي أنّ إحالة الرماد إلى زجاج تستحق من الإعجاب فوق ما تستحقه أي استحالة أخرى تحدث في الطبيعة، فقد كان لي ارتياح خاص إلى وصفها.

ومع ذلك، فإني لم أرد أن أستنبط من كلّ هذه الأشياء، أنّ هذا العالم قد خلق على الوجه الّذي فرضته، فإنّ الأرجح أن يكون الله قد صنعه منذ المبدأ على ما ينبغي أن يكون. ولكنه من اليقيني، وهذا رأي متداول بين علماء الدين على العموم، أنّ العمل الّذي يحفظه به الآن هو نفس العمل الّذي صنعه به[289]، بحيث إنّه لو لم يصوره في المبدأ بغير صورة الخليط، ما دام أنّه حين أقام قوانين الطبيعة، أولاها مدده لتعمل على مقتضى عادتها، فإنّ المرء يستطيع أن يعتقد، دون جحود بمعجزة الخلق[290] أنّه بذلك فقط تستطيع كلّ الأشياء الّتي هي مادية محضة، مع الزمن، أن تصير إلى ما نراها عليه الآن، وتصور طبيعتها، حينما يشاهد تولدها شيئاً فشيئاً على هذا الوجه، أيسر كثيراً من ألا تعتبر إلّا وهي كاملة الصنع.

وانتقلت، من وصف الأجسام غير الحيّة والنباتات، إلى وصف الحيوانات وخصوصاً إلى وصف الإنسان ولكن لمّا لم أكن حصّلت علماً عن الإنسان كافياً للكلام عنه بنفس الأسلوب الّذي تكلمت به عن غيره، أي أن أثبت المعلولات بالعلل، وأن أبيّن من أي العناصر، وعلى أي هيئة، وجب أن تحدثها الطبيعة فإنني قنعت بأن أفرض أنّ الله قد خلق جسم إنسان مشابهاً كلّ المشابهة لجسم من أجسامنا، سواء كان في السحنة الخارجية لجوارحه أو في التناسق الداخلي لأعضائه، وبدون أن يركّبه من مادة غير الّتي وصفتها، وبدون أن يضع فيه، في المبدأ، أي نفس ناطقة، ولا أي شيء آخر يكون فيه نفساً نباتية[291] أو حاسة، إلّا إذا هاج في قلبه بعض هذه النيران الّتي ليس لها نور والتي وصفتها من قبل والتي لم أتصورها من طبيعة مغايرة للتي تسبّب الحرارة في الكلأ الّذي يخزن قبل أن يصبح يابساً أو تلك الّتي تخمّر الأنبذة الجديدة حينما نتركها للاختمار عصيراً كدراً بدون بذر، لأنني لما درست الوظائف الّتي يمكن تبعاً لتلك الفروض أن توجد في هذا الجسم، وجدت فيها تماماً كلّ الوظائف الّتي يمكن أن تكون فينا دون أن نفكر فيها، وتبعاً لذلك دون أن تشترك في ذلك نفسنا، أعني الجزء المتميز عن الجسم وهي الّتي قيل عنها من قبل أنّ طبيعتها ليست إلّا أن تفكر، وهذه الوظائف هي كلّ ما يمكن أن يقال أنّ الحيوان عديم النطق يشابهنا فيه. ولم أستطع من أجل هذا أن أجد بينها وظيفة من تلك الّتي باستقلالها عن الفكر تكون وحدها هي الّتي تخصنا باعتبارنا أناسي، بينما وجدتها جميعاً فيها بعد ذلك، لما فرضت أنّ الله قد خلق نفساً ناطقة، وأنه أضافها إلى ذلك الجسم في هيئة معينة وصفتها.

ولكن لكي يستطيع المرء أن يتبين كيف بحثت في هذا الموضوع، فإني أريد أن أورد هنا تفسير حركة القلب والشرايين، الّتي لما كانت الأولى والأكثر عموماً بين ما يشاهد المرء في الحيوان، فإنه بذلك يحكم بسهولة بما ينبغي أن يراه في الحركات الأخرى.

ولكي تقلّ الصعوبة في فهم ما سأقوله في هذا الموضوع، فإنّي أريد من الذين لم يتعمّقوا في علم التشريح، أن يجتهدوا قبل قراءة ذلك، في أن يُشرّح أمامهم قلب حيوان كبير له رئتان، لأنه يشبه من كلّ الوجوه قلب الإنسان مشابهة كافية، وأن يبيّن لهم التجويفان الموجودان فيه: أوّلاً التجويف الموجود في جهته اليمنى، والذي تتصل به أنبوبتان واسعتان جداً وهما الوريد الأجوف وهو المجتمع الرئيسي للدم، وهو مثل ساق الشجرة وكل الأوردة الأخرى كأنها فروعها. ثمّ الوريد الشرياني[292] الّذي سُمّي كذلك تسمية غير جيدة، لأنه في الحقيقة شريان، يبدأ من القلب، ثمّ ينقسم بعد خروجه منه إلى فروع كثيرة تنتشر في كلّ مكان من الرئتين، ثمّ التجويف الموجود في جهة

القلب اليسرى، وتتصل به على ذلك الوجه أنبوبتان في حجم السابقتين أو أكبر، وهما الشريان الوريدي[293] وقد سُمّي كذلك تسمية غير جيدة أيضاً، لأنه ليس إلّا وريداً، يأتي الرئتين، حيث ينقسم إلى فروع كثيرة، تشتبك مع فروع الوريد الشرياني، ومع فروع تلك الأنبوبة الّتي تسمى قصبة الرئة؛ والتي يدخل خلالها هواء التنفس؛ ثمّ الشريان الكبير[294]؛ الّذي يخرج من القلب فيبعث بفروعه في الجسم كله. وأريد أيضاً أن يبيّن لهؤلاء بعناية الصمامات الصغيرة الإحدى عشرة، الّتي كأنّها أبواب صغيرة كثيرة، تفتح وتغلق الثغرات الأربع، الموجودة في هذين التجويفين: ثلاثة منها في مدخل الوريد الأجوف، موضوعة وضعاً خاصاً بحيث لا تقدر البتة على أن تمنع الدم الّذي يحويه من أن ينسكب في التجويف الأيمن للقلب، ومع ذلك فهي تمنعه تماماً من أن ينفذ إلى الخارج؛ وثلاثة في مدخل الوريد الشرياني، وهي موضوعة بعكس الأولى بحيث تسمح للدم الّذي هو في داخل هذا التجويف، أن يمرّ إلى الرئتين، ولكنها لا تسمح للذي هو في داخل الرئتين أن يعود إلى التجويف، وكذلك اثنان آخران في مدخل الشريان الوريدي، وهما يسمحان للدم أن يسيل من الرئتين إلى تجويف القلب الأيسر، ولكنهما يمنعان رجوعه، وثلاثة في مدخل الشريان الكبير، وهي الّتي تبيح للدم أن يخرج من القلب، ولكنها تمنعه من أن يعود إليه. ولا حاجة إلى البحث عن علة أخرى لعدد هذه الصمامات، غير أنّ فتحة الشريان الوريدي، لما كانت على شكل إهليلجي[295] بسبب المكان الّذي هي فيه، فيمكن أن يحكم إغلاقها بصمامتين، على حين أنّ الفتحات الأخرى لما كانت مستديرة أمكن إغلاقها بثلاثة على وجه أفضل. ثمّ إنّني أريد أن ينبه هؤلاء إلى ملاحظة أنّ نسيج الشريان الكبير والوريد الشرياني أصلب وأمتن بكثير من نسيج الشريان الوريدي، والوريد الأجوف؛ وأنّ هذين الأخيرين يتسعان قبل أن يدخلا القلب؛ وفيه يكونان شبه كيسين، يسميان بأذينتي القلب، وهما مكوّنتان من لحم يشبه لحم القلب، وأن يلاحظوا أنّ الحرارة في القلب أكثر منها في أي مكان آخر من الجسم، وأخيراً فإنه إذا دخلت قطرة من الدم في تجاويفه فإنّ هذه الحرارة قادرة على أن تجعلها تتمدّد بسرعة وتنبسط كما هو شأن السوائل كلها غالباً؛ عندما ندعها تسقط قطرة قطرة في وعاء شديد الحرارة.

لأنّني بعد هذا؛ غير محتاج إلى أن أقول شيئاً آخر لتفسير حركة القلب، غير أنّه عندما لا تكون تجاويفه ملأى بالدم، فإنه يسيل إليها بالضرورة من الوريد الأجوف في التجويف الأيمن؛ ومن الشريان الوريدي في التجويف الأيسر، ما دام هذان الوعاءان ملآنين بالدم دائماً وفتحاتهما الّتي تطلّ على القلب؛ لا يمكنها إذ ذاك أن تكون مغلقة؛ ولكن عندما تدخل كذلك قطرتان من الدم، كلّ واحدة

في أحد تجويفي القلب فإنّ هذه القطرات، الّتي لا يمكن إلّا أن تكون كبيرة؛ لأنّ الثغرات الّتي تلج منها إلى التجاويف واسعة جداً، ولأن الأوعية الّتي ترد منها ملأى بالدم جداً، تتخلخل[296] وتتمدّد بسبب الحرارة الّتي تقابلها هناك، والتي بواسطتها يتمدّد القلب فتدفعان وتغلقان الأبواب الخمسة الصغيرة الّتي هي في مدخل الوعاءين، والتي جاءتا منها، وبذلك يمنعان أن يصعد إلى القلب أي مزيد من الدم؛ وباستمرارهما في التخلخل شيئاً فشيئاً، تدفعان وتفتحان الأبواب الستة الأخرى الّتي هي في مدخل الوعاءين الآخرين والتي تخرجان منها؛ وبهذه الطريقة تمددان كلّ فروع الوريد الشرياني والشريان الكبير مصاحبة للقلب في نفس اللحظة تقريباً، الّذي سرعان ما ينقبض بعد ذلك؛ كما تفعل كذلك أيضاً هذه الشرايين، وذلك لأنّ الدم الّذي دخل فيها يبرد في داخلها وتغلق أبوابها الستة؛ وتنفتح أبواب الوريد الأجوف والشريان الوريدي الخمسة وتفسح الطريق لقطرتين أخريين من الدم؛ تمددان القلب والشرايين من جديد كما فعلت السابقتان. ولما كان الدم الّذي يدخل في هذا القلب كما وصفت؛ يمرّ بهذين الكيسين اللذين يسميان بأذينتيه، نشأ عن ذلك أنّ حركتهما تكون مخالفة لحركة القلب وأنّهما ينقبضان عندما ينبسط. ثمّ لكي لا يغامر هؤلاء الذين لا يعرفون قوة البراهين الرياضية؛ ولم يتعودوا التمييز بين الحجج الحقيقية والشبيهة بها[297] نكران ما قلت دون امتحانه، أريد أن أنبّههم إلى أنّ الحركة الّتي وصفتها تتبع حتماً نفس وضع الأعضاء الّتي يستطيع المرء رؤيتها في القلب بالعين والحرارة الّتي يقدر على الإحساس بها فيه بالأصابع؛ وعن طبيعة الدم الّذي يمكنه أن يعرفه بالتجربة؛ كما تتبع حركة الساعة بالضرورة، القوة، والوضع، والشكل الّتي هي لما فيها من لولب وعجل.

ولكن إذا سأل سائل كيف لا ينضب دم الأوردة، وهو يصبّ دائماً على هذا الوجه في القب، وكيف لا تمتلئ به الشرايين امتلاءً مفرطاً ما دام كلّ الّذي يمرّ بالقلب يصير إليها، فإنني غير محتاج إلى أن أردّ عليه بأكثر مما كتبه من قبل طبيب من إنكلترا[298]، يجب أن يُثنى عليه لحلّه تلك المعضلة، ولكونه أوّل من قال بوجود مسارب صغيرة كثيرة في نهايات الشرايين، منها يدخل الدم الّذي يصلها من القلب في الفروع الصغيرة للأوردة، ومنها يصير من جديد إلى القلب، بحيث لا يكون جريانه إلّا دورة مستمرة. والذي يثبت هذا أفضل إثبات هو التجربة العادية للجراحين الذين إذا ربطوا الذراع برفق فوق المكان الّذي يفتحون منه الوريد يجعلون الدم يخرج منه بأكثر غزارة مما لو لم يربطوه ويحصل العكس إذا ربطوه من أسفل؛ بين اليد والفتحة؛ أو إذا ربطوه من أعلى ربطة قوية جداً. لأنه من الواضح أنّ الرباط المشدود برفق؛ يمكنه أن يمنع الدم الموجود من قبل في

الذراع من أن يعود إلى القلب بواسطة الأوردة ولا يمنعه من أجل هذا من أن يأتي منه من جديد بواسطة الشرايين؛ لأن وضعها تحت الأوردة ولأنّ جلودها لما كانت أصلب، فضغطها أقل سهولة، وكذلك فإنّ الدم الّذي يرد من القلب ينزع إلى أن يمرّ بها نحو اليد، بقوة أكثر منها عند عودته من اليد إلى القلب بطريق الأوردة.

ولما كان هذا الدم يخرج من الذارع بواسطة الفتحة الّتي هي في أحد الأوردة، فيجب حتماً أن تكون له بعض مسارب تحت الرباط، أي في اتجاه نهايات الذراع وبها يستطيع الدم أن يأتي من الشرايين. ويثبت هذا الطبيب أيضاً إثباتاً قوياً ما يقوله عن جريان الدم، بوجود صمّامات صغيرة، وهي موضوعة في أماكن مختلفة على طول الأوردة، بحيث لا تسمح للدم أن يمرّ بها من وسط الجسم إلى النهايات ولكنها تسمح له بالعودة من النهايات إلى القلب فقط. وأكثر من ذلك فهو يثبت دعواه بالتجربة الّتي تبيّن أنّ كلّ الدم الموجود في الجسم يستطيع أن يخرج منه في قليل من الزمن بواسطة شريان واحد عندما يكون مقطوعاً حتّى ولو كان مربوطاً بإحكام قريباً جداً من القلب، وأن يكون مقطوعاً فيما بين القلب والرباط على وجه لا يجعل محلاً لتخيل أنّ الدم الّذي يخرج منه يأتي من جهة أخرى غير القلب.

ولكن هناك أشياء أخرى كثيرة تشهد بأن السبب الحقيقي في حركة الدم هو ما قلته. مثلاً، أوّلاً، الفرق الّذي نلاحظه بين الدم الّذي يخرج من الأوردة والدم الّذي يخرج من الشرايين، لا يمكن أن ينتج إلّا من أنّ الدم يتخلخل، وكأنه يُصفّى، وهو مار بالقلب، فهو ألطف وأكثر حياة وأقوى حرارة، بعد خروجه منه مباشرة، أي عند وجوده في الشرايين، منه قبيل أن يدخل القلب، أي عند وجوده في الأوردة. وإذا انتبه المرء إلى ذلك، فإنه يجد أنّ هذا الفرق لا يظهر جيداً إلّا بالقرب من القلب، ولا يظهر كذلك في أبعد الأماكن عنه. ثمّ إنّ صلابة الجلد، الّذي يتركب منه الوريد الشرياني والشريان الكبير، كافية في إثبات أنّ الدم يدفعها بقوة أكثر مما يفعل مع الأوردة. ولماذا يكون تجويف القلب الأيسر والشريان الكبير أوسع وأكبر من التجويف الأيمن والوريد الشرياني؟ إلّا أن يكون السبب هو أنّه لما لم يكن دم الشريان الوريدي، موجوداً في غير الرئتين منذ مروره بالقلب، فهو ألطف وأقوى تخلخلاً وأسهل من ذلك الّذي يأتي مباشرة من الوريد الأجوف. وماذا يستطيع الأطباء أن يستنبطوه، عندما يجسّون النبض، إذا لم يعرفوا أنّه، تبعاً لتغير طبيعة الدم، فإنه يستطيع أن يتخلخل بواسطة حرارة القلب بقوة أقل أو أكثر، وبسرعة أشد أو أضعف من ذي قبل؟ وإذا بحث المرء عن كيفية سريان تلك الحرارة إلى الأعضاء الأخرى،

فهلا يجب الاعتراف بأنّ ذلك يكون بواسطة الدم الّذي يمرّ بالقلب فتزداد حرارته فيه، ومنه ينتشر إلى كلّ أنحاء الجسم. ومن ثمّ فإنّ المرء إذا نزع الدم من بعض الأجزاء فإنه بذلك ينزع منه الحرارة، ولو كان القلب حارّاً كنار مستعرة لما كان كافياً في تدفئة الأقدام والأيدي هذه التدفئة ما دام لا يبعث إليها بالدم من جديد باستمرار. ثمّ إنّ المرء يعرف من هذا أيضاً أنّ الوظيفة الحقيقية للتنفس هي استحضار الكفاية من الهواء النقيّ في الرئة كي يمكن للدم الّذي يأتي إليها من تجويف القلب الأيمن حيث تخلخل واستحال إلى شبه بخار، أن يخثر ويستحيل ثانية إلى دم قبل أن يسقط في التجويف الأيسر، وبدون هذا فهو لا يقدر على أن يكون صالحاً لأن يكون غذاءً للنار الموجودة فيه. ويؤيد هذا أنّ المرء يرى أنّ الحيوانات الّتي ليس لها رئات ليس لها أيضاً إلّا تجويف واحد في القلب، وأنّ الأطفال الذين لا يستطيعون استعمالها وهم أجنّة في بطون أمّهاتهم لهم فتحة منها يسيل الدم من الوريد الأجوف إلى تجويف القلب الأيسر، ومجرى فيه يأتي من الوريد الشرياني إلى الشريان الكبير بدون أن يمرّ بالرئة. ثمّ إنه كيف يحصل الهضم في المعدة، إذا لم يرسل القلب إليها حرارة بواسطة الشرايين ومعها بعض من أشد أجزاء الدم سيلاناً تعين على إذابة اللحوم الّتي وُضعت فيها؟ وكذلك أليس العمل الّذي يحيل عصير تلك اللحوم إلى دم سهل المعرفة، إذا راعينا أنّه يُصفّى عند مروره وتكرار مروره بالقلب مرات ربما كانت أزيد من مائة مرّة أو مائتين في كلّ يوم؟ وهل للمرء حاجة إلى شيء آخر لتفسير تغذية السوائل[299] الموجودة في الجسم وتوليدها، غير القول بأنّ القوة الّتي بها يمرّ الدم عند تخلخله من القلب إلى نهايات الشرايين تجعل بعض أجزائه تقف في الأجزاء الّتي توجد فيها من الأعضاء وفيها تحل محلّ أخرى تطردها منها؛ وأنه تبعاً للوضع أو الشكل أو صغر المسام الّتي تصادفها فإنّ بعض أجزاء الدم تسير إلى بعض الأماكن مختارة لها على البعض الآخر كما أنّ كلّ إنسان يستطيع رؤية غرابيل مختلفة متفاوتة الخروق يستخدمها في فصل حبوب مختلفة بعضها عن بعض؟ وأخيراً فإنّ أكثر ما في كلّ ذلك استحقاقاً للذكر هو تكوين الأرواح الحيوانية الّتي تشبه ريحاً لطيفاً جداً، أو هي أشبه ما تكون بلهب جد نقيّ وُجد مضيء، يصعد باستمرار وبغزارة من القلب إلى المخ فينتقل منه بواسطة الأعصاب إلى العضلات، ويعطي الحركة لكل الأعضاء؛ دون أن يلزم المرء أن يتخيل علّة أخرى تجعل أجزاء الدم الّتي لما كانت هي الأكثر حركة ونفوذاً، فهي الأصلح لتكوين هذه الأرواح، أن تتجه نحو المخّ بدلاً من أي اتجاه آخر، إلّا أن تكون تلك العلة هي أنّ الشرايين الّتي تحملها هناك هي الّتي تأتي من القلب في خطوط أكثر ما تكون استقامة وأنه

تبعاً لقواعد الميكانيكا الّتي هي نفس قواعد الطبيعة، فإنه عندما تميل أشياء كثيرة مجتمعة إلى التحرك نحو جهة واحدة مثل أجزاء الدم الّتي تخرج من تجويف القلب الأيسر مائلة إلى جهة المخ، فيما أنّه لا يكون لتلك الجهة سعة للجميع، فإنّ ما كان منها أضعف وأقل حركة، ينبغي أن يدفع بواسطة الأقوى، وبذلك تذهب هذه وحدها إليها.

شرحت كلّ هذه الأشياء بتفصيلٍ وافٍ في الرسالة الّتي أشرت أنفاً إلى عزمي على نشرها. وبيّنت فيها بعد ذلك ما ينبغي أن يكون عليه تكوين أعصاب الجسم الإنساني وعضلاته، حتّى تجعل الأرواح الحيوانية[300] الّتي هي داخل الجسم ذات قوة تحرك أعضاءه: كما ترى الرؤوس على أثر قطعها لا تزال تتحرك وتعض الأرض مع أنّها لم تعد حيّة، وبيّنت أيضاً أيّ التغييرات تحصل في المخ لتسبب اليقظة، والنوم، والأحلام، وكيف يستطيع الضوء، والأصوات، والروائح، والمطاعم، والحرارة، وسائر صفات الأشياء الخارجية، أن تطبع فيه صوراً مختلفة بتوسط الحواس وكيف يستطيع الجوع والظمأ وسائر الانفعالات الباطنة أن تبعث إليه أيضاً بصورها ووضّحت ما الّذي ينبغي اعتباره الحس المشترك[301] الّذي يقبل كلّ تلك الصور. وما المراد بالخيال[302] الّذي يحفظ هذه الصور وبالمتصرفة[303] الّتي تستطيع تغييرها بطرق مختلفة، وأن تؤلف منها صوراً جديدة، وهي بتوزيعها الأرواح الحيوانية على هذا الوجه في العضلات تحرك أعضاء هذا الجسم في هيئات متباينة كثيرة. وبحسب مناسبات الأمور الّتي تعرض لحواسه والانفعالات الباطنة الّتي هي فيه على مقدار ما تستطيع أعضاؤنا أن تتحرك دون أن تقودها الإرادة[304] ولن يبدو ذلك غريباً قط للذين هم بسبب معرفتهم أنّ كثيراً من المتحركات بذاتها والآلات المتحركة تستطيع صناعة الناس عملها دون أن يستعمل في إنشائها إلّا قطع قليلة إذا قورنت بالكثرة العظيمة من العظام والعضلات والأعصاب والشرايين والأوردة، ومن كلّ الأجزاء الأخرى الموجودة في جسم كلّ حيوان، سيعتبرون هذا الجسم كآلة لما كانت مصنوعة بأيدي الله، فهي إلى حدٍّ يجلي عن المشابهة خير نظاماً، ولها من ذاتها حركات أدعى للإعجاب من أيّة آلة يقدر الناس على اختراعها.

وقفت هنا خاصة لكي أبيّن أنّه إذا وُجدت آلات لها أعضاء وصورة قرد أو صورة أي حيوان آخر غير ناطق فإنّه لن تكون لنا أيّة وسيلة لنعرف أنّها ليست من نفس طبيعة هذه الحيوانات في كلّ شيء في حين أنّه لو أنّ منها ما له شبه بأجسامنا وكان يقلد من أعمالنا ما يمكن تقليده إمكاناً خلقياً[305]، لكان لنا دائماً طريقتان جد وثيقتين لمعرفة أنّها ليست من أجل هذا ناساً على الحقيقة. أولى هاتين الوسيلتين هي أنّ هذه الآلات لن تقدر مطلقاً على أن تستعمل الكلمات أو أي إشارات أخرى

تؤلفها كما نفعل نحن لنصرّح للآخرين بأفكارنا فقد يُستطاع أن يتصوّر خير تصوّر أنّ آلة تصنع على هيئة مخصوصة بحيث تنطق بكلمات؛ بل أن تنطق ببعضها بمناسبة أعمال بدنية تسبب تغييراً في أعضائها: كأن تلمس في بعض المواضع فتسأل عما يراد أن يُقال لها، وتلمس في موضع آخر فتصيح بأنّ ذلك يوجعها وما شابه ذلك، ولكن لا يُستطاع أن يتصوّر أنّها تنوع تأليف الألفاظ لتجيب أجوبة مطالقة لكلّ ما يقال في حضرتها كما يستطيع أن يفعل أغبى الناس. وأمّا الثانية فهي أنّه مع أنّها تعمل أشياء كثيرة مثلما يعمل أي واحد منّا؛ بل قد تعمل خيراً مما يعمل، فإنها لا بد تفشل في أعمال أخرى منها يتبين أنّها لا تعمل عن علم، ولكن بواسطة وضع أعضائها فإنه على حين أنّ العقل هو آلة عامّة يمكن استخدامها في كلّ أنواع الطوارئ، فإنّ هذه الأعضاء في حاجة إلى وضع خاص لكل عمل على حِدة، ومن ثمّ ينتج أنّه من المستحيل أخلاقياً[306] أن يكون في آلة من تنوّع الأعضاء ما يكفي لجعلها تعمل في كلّ ظروف الحياة على نحو ما يبعثنا عقلنا للعمل.

وبنفس هاتين الوسيلتين يستطيع المرء أن يعرف الفرق بين الإنسان والحيوان. لأنه مما يستحق الذكر أنّه ليس من الناس الأغبياء والبلداء، حتّى دون استثناء البلهاء منهم، من لا يقدرون على تأليف كلمات مختلفة، وأن يركّبوا منها كلاماً به يجعلون أفكارهم مفهومة وبالعكس فليس من حيوان آخر مهما كان كاملاً ومهما نشأ نشأة سعيدة يستطيع أن يفعل ذلك. وهذا لا ينشأ عن نقص في الأعضاء، لأنّ المرء يرى العقعق والببغاء تستطيع أن تنطق ببعض الكلمات مثلنا، ولكنها مع ذلك لا تستطيع أن تنطق مثلنا أي نطقاً يشهد بأنّها تعي ما تقول، في حين أنّ الناس الّذين وُلدوا صمّاً وبكماً، فحُرموا الأعضاء الّتي يستخدمها غيرهم للكلام مثل حرمان الحيوان أو أشد اعتادوا أن يستنبطوا من تلقاء أنفسهم بعض إشارات يتفاهمون بها مع من يجدون فرصة لتعلم لغتهم لأنهم يعيشون معهم. وهذا لا يشهد بأن للحيوانات من العقل أقل مما للإنسان، بل يشهد بأنّه ليس للحيوانات عقل مطلقاً. فإنّنا نشهد أنّ معرفة الكلام لا تحتاج إلّا إلى شيء من العقل جد قليل، ولما كان من الملاحظ التباين بين أفراد النوع الواحد من الحيوان، كما في أفراد الإنسان، وأنّ البعض أيسر أن يراض من البعض الآخر فإنه لا يصدّق أنّ قرداً أو ببغاء من أكمل نوعه، يكافئ في ذلك طفلاً من أغبى الأطفال، أو على الأقل طفلاً ذا مخ مضطرب، ولا يكون هذا إلّا إذا كانت روح الحيوانات من طبيعة مخالفة لطبيعة روحنا كلّ المخالفة. ولا ينبغي أن يخلط بين الكلام والحركات الطبيعية الّتي تعبّر عن الانفعالات ويمكن أن تجيد تقليدها الآلات كما تقلّدها الحيوانات، ولا ينبغي أيضاً الذهاب مع بعض المتقدمين إلى أنّ الحيوانات تتكلّم ولو أنّنا لا نفهم لغتها، لأنه لو كان ذلك حقاً لكان في استطاعتها

أيضاً ما دامت لها أعضاء كثيرة تشابه أعضاءنا، أن تتفاهم معنا كما تتفاهم مع أمثالها. وكذلك مما يستحق الملاحظة أنّه مع وجود حيوانات كثيرة تظهر من الصنعة في بعض أعمالها أكثر مما نظهر، فإنه يرى مع ذلك أنّ نفس تلك الحيوانات لا تظهر شيئاً من الصنعة في أعمال كثيرة أخرى! بحيث لا يدل ما تعمله أحسن منّا على أنّ لها نفساً، فإنّه على هذا الاعتبار كان ينبغي أن يكون لها منها أكثر مما يكون لأيّ واحد منّا فتعمل في كلّ الأمور أحسن مما نعمل ولكن هذا يدل على أنّه ليس لها نفس وأنّ الطبيعة هي الّتي تعمل فيها تبعاً لوضع أعضائها كما يرى في الساعة الّتي لا تتركّب إلّا من عجل ولولب فإنّها تستطيع أن تُحصي الساعات ونقيس الزمان بأكثر منا دقة مع كلّ ما لنا من تيقّظ وفطنة.

وصفت النفس الناطقة بعد ذلك وبيّنت أنّها لا يمكن البتة أن تكون منتزعة من قوة المادّة كما تُنتزع الأشياء الأخرى الّتي تكلمت عنها ولكن يجب حتماً أن تكون مخلوقة. وبيّنت كيف أنّه لا يكفي أن تكون ساكنة في الجسم الإنساني كما يسكن البحّار في سفينته[307]. لا يكفي هذا إلّا في أن يمثل تحريكها لأعضائه، بل إنّ هناك حاجة إلى أن تكون متصلة بالبدن ومتّحدة معه على وجه أوثق حتّى يكون لها عدا ذلك عواطف وشهوات مماثلة لما عندنا منها وبذلك يتألف إنسان حقيقي. ثمّ إنّني أطنبت هنا قليلاً في الكلام على مسألة الروح لأنها من أهم المسائل؛ إذ ليس خطأ بعد خطأ الجاحدين لله، وهو خطأ أعتقد أنّني دحضته دحضاً كافياً فيما سبق، ليس خطأ يبعد النفوس الضعيفة عن طريق الفضيلة المستقيم، كتوهم أنّ روح الحيوانات هي من نفس طبيعة روحنا، ويتبع هذا التوهم، أنّه ليس يوجد ما نخشاه أو نأمله، بعد هذه الحياة، كشأن الذباب والنمل في حين أنّه من علم مبلغ اختلافهما، كان أحسن فهماً للحجج الّتي تثبت أنّ روحنا هي من طبيعة مستقلة كلّ الاستقلال عن الجسم، وأنّها تبعاً لهذا ليست عرضة للموت معه، ثمّ إنه على مقدار كوننا لا نرى غير الموت علّة لفنائها، فإنّه يحملنا ذلك بالطبع على أن نحكم من هذا بأنّها خالدة.

القسم السادس

مضت الآن ثلاثة أعوام منذ انتهيت من الرسالة الّتي تحتوي على كلّ هذه الأشياء، وأخذت في مراجعتها، كي أضعها بين يدي طابع، عندما علمت أنّ أشخاصاً أجلّهم، ولهم من السلطة على أعمالي ما لا يقلّ عما لعقلي من السلطة على أفكاري، لم يقرّوا رأياً في علم الطبيعة، أذاعه البعض[308] قبل الآن بقليل، ولا أريد أن أقول إنني كنت على هذا الرأي، ولكني أريد أن أقول إنني لم ألاحظ فيه قبل استنكارهم، ما أستطيع أن أتوهمه مضرّاً بالدين أو بالدولة، وبالتالي، ما كان يمنعني أن أكتبه لو أنّ العقل أقنعني به، وأنّ هذا جعلني أخشى أن يكون بين آرائي ما أخطأت فيه، رغم ما كان لي من عظيم العناية في ألّا أدخل في اعتقادي شيئاً جديداً، ما لم تقم له عندي البراهين الوثيقة جداً، وألّا أكتب عنه شيئاً يمكن أن ينال أي إنسان بأذى: وهذا كان كافياً ليضطرني إلى تغيير ما كنت صمّمت عليه من نشر هذه البحوث. فإنه وإن كانت الحجج الّتي صمّمت من أجلها العزم أوّلاً قوية جداً، فإنّ ميلي، الّذي جعلني دائماً أكره صناعة عمل الكتب، سرعان ما جعلني أجد الكفاية من الحجج الأخرى لإعفائي من ذلك العمل. وكِلا النوعين من هذه الحجج ذو شأن يجعل لي غرضاً بذكرها هنا؛ بل وقد يكون للجمهور أيضاً فائدة في معرفتها.

ما كنت قط عظيم العناية بالأشياء الّتي كانت تصدر عن نفسي، وحين كنت لا أجني من ثمرات المنهج الّذي أستخدمه، غير اقتناعي في معضلات من معضلات العلوم النظرية، أو محاولتي أن أدبر أخلاقي على مقتضى الحجج الّتي علمني إياها هذا المنهج[309]. لم أكن لأعتقد أنّني مضطرّ إلى أن أكتب عنه شيئاً، ذلك بأنه فيما يتعلق بالأخلاق، فإنّ كلّ إنسان يكتفي بعقله، بحيث كان يمكن أن يكون مصلحون على عدد الرؤوس، لو ساغ لغير الذين نصّبهم الله حكّاماً على أُممه، أو للذين أفاض عليهم من البركة والهمّة ما يكفي لأنّ يكونوا أنبياء، أن يتناولوا بالتغيير شيئاً من الأخلاق؛ ومع أنّ أنظاري كانت ترضيني كثيراً؛ فإنني كنت أعتقد أنّ لغيري

أنظاراً أيضاً قد يكونون بها أشدّ إعجاباً. ولكني على أثر تحصيلي لبعض المعارف العامة في علم الطبيعة واختباري لها في معضلات مختلفة خاصة، لاحظت مدى ما تستطيع أن تقود إليه، ومبلغ اختلافها عن المبادئ الّتي يُستعان حتّى الآن، على أثر ذلك اعتقدت أنّني لا أقدر على إبقائها مختبئة، دون أن أخلّ إخلالاً كبيراً بالقانون الّذي يلزمنا أن نوفر الخير العام لكلّ الناس على قدر ما في استطاعتنا لأنّ هذه الأنظار في علم الطبيعة بيّنت لي إمكان الوصول إلى معارف مفيدة للحياة فائدة كبيرة، وبدلاً من هذه الفلسفة النظرية، الّتي تُعلّم في المدارس، فإنّه يمكن أن نجد عوضاً عنها فلسفة عملية، بها إذا عرفنا ما للنار، والماء، والهواء، والكواكب، والسماوات، وكلّ الأجرام الأخرى الّتي تحيط بنا من قوة وأعمال، معرفة متمايزة كما نعرف مهن صناعنا المختلفة، فإنّنا نستطيع استعمالها بنفس الطريقة في كلّ المنافع الّتي تصلح لها، وبذلك نستطيع أن نجعل أنفسنا سادة ومسخّرين للطبيعة[310]. وهذا جدير بأن يرغب فيه لابتداع ما لا يُحصى من المصنوعات، الّتي تجعل المرء ينعم بدون جهد بثمرات الأرض وبكلّ ما فيها من أسباب الرفه؛ بل ولأجل حفظ الصحة أيضاً، الّتي هي بلا ريب الخير الأوّل وهي الأصل لما عداها من خيرات هذه الحياة؛ فإنّ الروح نفسها تتصل اتصالاً قوياً بالمزاج، وببنية أعضاء البدن، بحيث إنّه إذا كان ممكناً وجود بعض الوسائل الّتي تجعل الناس عامّة أكثر حكمةً وحذقاً مما هم عليه حتّى الآن، فإني أعتقد أنّه يجب البحث عن هذه الوسيلة في الطب. حقاً إنّ الطب المستعمل الآن يشتمل على قليل من الأشياء الّتي لها منفعة تذكر؛ ولكن دون أن أقصد إلى تحقيره، فإنّني واثق أنّه لا يوجد إنسان، حتّى ممن يحترفونه، لا يعترف بأنّ كلّ ما يعرف منه يكاد لا يكون شيئاً، إذا قورن بما يبقى غير معروف وأنّ من المستطاع التخلّص مما لا يُحصى من الأمراض، بدنية كانت أو نفسية؛ بل وقد يتخلص أيضاً من ضعف الهرم، إذا عُرفت أسبابها معرفة كافية؛ وعُرفت كلّ الأدوية الّتي زودتنا بها الطبيعة[311]. ولما كان من غرضي أن أنفق كلّ حياتي في البحث عن علم ضروري جداً، ولما ألفيت طريقاً يُظهر لي أنّه باتباعه يجب حتماً أن يوجد هذا العلم، ما لم يعق دونه إمّا قصر الحياة، أو نقص في التجارب، حكمت أنّه ليس من دواء لهذين العائقين، خير من أن أبلغ الجمهور بأمانة كلّ القدر القليل الّذي أُتيح لي الاهتداء إليه، وأن أدعو أهل العقول الجيدة لمحاولة التقدم، باشتراكهم في التجارب الّتي ينبغي القيام بها كلٌّ وفق ميله وعلى قدر استطاعته، وأن يبلغوا الجمهور أيضاً كلّ الأشياء الّتي تعلموها حتّى يبدأ اللاحقون من حيث انتهى السابقون، وبذلك نصل أعمار الكثيرين وأعمالهم، فنتقدّم جميعاً أكثر مما يستطيع كلّ فرد مستقلاً.

بل قد لاحظت، فيما يختص بالتجارب أنّها كلّما تقدمنا في المعرفة كانت ألزم؛ إذ إنّه يحسن في المبدأ ألا نستخدم إلّا ما يقع منها من تلقاء نفسه تحت حواسنا، وما لا نستطيع الجهل به، ما دمنا نفكّر فيه تفكيراً مهماً كان قليلاً، بدلاً من أن نشغل أنفسنا بالأندر منها والأصعب. والسبب في ذلك أنّ هذه التجارب النادرة تضلّل كثيراً عندما لا نكون بعد على علم بعلل أكثرها شيوعاً، وكذلك فإنّ الظروف الّتي تتصل بها تكاد تكون دائماً من الخصوصية وهي من الدقة بحيث تشق ملاحظتها. ولكن الترتيب الّذي اتبعته في هذا كان كما يلي. أوّلاً، حاولت أن أجد على العموم المبادئ، أو العلل الأولى، لكل ما هو موجود، أو يمكن أن يوجد في العالم، من غير أن أعتبر في سبيل هذا الغرض غير الله وحده الّذي خلقه، وبدون أن أستنتجها إلّا من بعض بذور الحقيقة الّتي هي في نفوسنا بالطبع[312].

وبعد ذلك، بحثت في ما هي المعلولات الأولى الّتي هي الأكثر جرياناً في العادة والتي يمكن استنتاجها من هذه العلل: ويبدو لي أنّني بهذا، وجدت سماوات، وكواكب، وأرضاً؛ بل ووجدت فوق الأرض، ماء، وهواء، وناراً، ومعادن، وبعض أشياء أخرى مشابهة لهذه، وهي أكثر الأشياء شيوعاً وأبسطها، وعلى ذلك فهي أسهلها أن تعرف. ثمّ إنّني لما أردت أن أنحدر إلى الأشياء الّتي هي أخص، عرض لي منها كثير متباين، بحيث لم أعتقد أنّ في استطاعة العقل الإنساني أن يميز بين صور أو أنواع الأجرام الّتي هي فوق الأرض وما لا يُحصى غيرها مما يمكن أن يوجد، إذا أراد الله إيجادها ووضعها فوق الأرض؛ ولا اعتقدت، كما ينتج عن هذا أنّنا نستطيع تصريفها في منفعتنا إلّا أن يكون بأن نتوصل إلى العلل عن طريق المعلولات، وأن نستخدم كثيراً من التجارب الخاصة. وبعد ذلك فإنّني لما مررت بعقلي على كلّ الأشياء الّتي عرضت لحواسي، فإنني أجرؤ على القول بأنّني لم ألاحظ شيئاً منها، ولم يسهل عليّ تفسيره بالمبادئ الّتي اهتديتُ إليها. ولكن يجب أن أعترف أيضاً بأنّ قوة الطبيعة رحبة وواسعة جداً، وأنّ هذه المبادئ بسيطة وعامّة جداً، بحيث أكاد لا ألاحظ أي أثر خاص لا أعرف أوّلاً أنّه ممكن استنباطه من هذه المبادئ بكيفيات كثيرة مختلفة، وأن أكبر معضلة لديّ هي في العادة أن أجد من بين هذه الكيفيات الكيفية الّتي يتصل بها هذا الأثر بهذه المبادئ. لأنني لا أعرف لهذا حلاً إلّا أن أبحث من جديد عن بعض تجارب، لا تكون نتيجتها، إذا كان يجب تفسيرها على كيفية من هذه الكيفيات، كنتيجتها إذا كان يجب تفسيرها على كيفية أخرى.

على أنّني الآن بحيث أرى، كما يبدو لي، أي طريق يجب علينا سلوكه لكي نقوم بأكثر التجارب الّتي تنفعنا في هذه الغاية، ولكنني أرى أيضاً أنّها من العظمة ومن كثرة العدد، بحيث لا

تبلغ كفايتها كلها يداي ولا رزقي، ولو أنّ لي ضعفه ألف مرّة؛ فعلى قدر ما سيكون لي منذ الآن من اليسر لكي أحقق منها كثيراً أو قليلاً، سأتقدم كذلك كثيراً أو قليلاً في معرفة الطبيعة. وهذا ما كنت آمل أن أوضحه بالرسالة الّتي كتبتها، وأن أبيّن فيها بياناً جلياً كثير الفائدة الّتي يستطيع الجمهور أن ينالها من ذلك، وأن أطلب إلى كلّ الذين يرغبون على العموم في خير الناس، أي كلّ الذين هم أهل الفضيلة في الحقيقة، لا بالمظهر الخادع، ولا بمجرّد القول، أن يبلغوني التجارب الّتي عملوها، وأن يعينوني في التجارب الّتي بقي استيفاؤها.

ولكن عرض لي منذ ذلك الحين؛ حجج أخرى جعلتني أغيّر رأيي، وأن أفكّر في أنّه يلزمني في الحقيقة أن أستمرّ في كتابة كلّ الأشياء الّتي أحكم بأن لها بعض الأهمية، على مقدار ما تكشف لي عن الحقيقة، وأن أعنى بها كعنايتي لو أنّني أريد طبعها. وذلك لكي تكون لي فرصة أكبر لإجادة تمحيصها، كما أنّنا ندقق بلا شكٍّ فيما نعتقد أنّه معروض لأنظار الكثيرين أكثر مما نفعل فيما لا نعمله إلّا لأنفسنا، وكثيراً ما كانت الأشياء الّتي بدت لي حقيقية عندما بدأت في تصوّرها، تبدو لي باطلة عندما كنت أريد وضعها على الورق؛ ولكيلا أضيّع أي فرصة لإفادة الجمهور، إذا كنت قادراً على ذلك، وإذا كان لكتاباتي شيء من القيمة، فإنّ الذين سوف يحصلون عليها بعد مماتي يقدرون أن يستخدموها استخداماً مناسباً، ولكن لم يكن واجباً عليّ أن أقرّ نشرها في حياتي حتّى لا تكون المعارضات والمجادلات الّتي ربما تكون كتاباتي عرضة لها أو الشهرة مهما تكن، الّتي تُكسبني إياها، لتهيّئ لي أي فرصة لتضييع الوقت الّذي أنا عازم على إنفاقه في تعليم نفسي لأنه وإن كان حقاً أنّ كلّ إنسان مضطر أن يزيد في خير الآخرين على قدر ما يستطيع، وأنّ كوْن المرء غير مفيد لأحد هو نفس كونه لا يساوي شيئاً، ومع ذلك فإنه حقّ أيضاً أنّ عناياتنا يجب أن تتجاوز حدود الوقت الحاضر، وأنه من الخير أن نهمل الأشياء الّتي ربما جاءت ببعض الفائدة للأحياء، إذا كان هذا على نيّة أن نعمل أشياء أخرى تأتي بفائدة أكبر لأحفادنا.

كما أنّي، في الحقيقة، أريد أن يكون معلوماً أنّ المقدار القليل الّذي عرفته حتّى الآن يكاد لا يكون شيئاً بموازنته مع الّذي أجهله، وإني لا أيأس من القدرة على معرفته؛ لأنه يكاد يكون سواء مثل الذين يكشفون قليلاً فقليلاً عن الحقيقة في العلوم، كمثل الذين عندما يبدؤون في أن يصيروا أغنياء، يكون عناؤهم في تحصيل المقادير الكبيرة أقل من عنائهم من قبل وهم فقراء في تحصيل ما هو أقل بكثير. وقد يُستطاع مقارنتهم برؤساء الجيش الّذي تزداد قواهم على قدر انتصاراتهم، والذين يحتاجون إلى السياسة لكي يحفظوا أنفسهم بعد خسارة معركة أكثر من حاجتهم إليها بعد كسبها

ليستولوا على المدن والأقاليم. لأنه في الحقيقة أن يخوض المرء غمار معركة مثل أن يحاول التغلب على كلّ المعضلات والأخطاء الّتي تعوقنا عن الوصول إلى معرفة الحقيقة، وإن خسران معركة مثل قبول رأي فاسد يختص بمسألة عامة ومهمة إلى حدٍّ ما؛ ويجب بعد ذلك من الحذق العودة إلى نفس الحالة الّتي كان المرء فيها من قبل أكثر مما يجب لتحصيل تقدم عظيم، إذا كان للمرء مبادئ وثيقة. أمّا أنا، فإذا كنتُ قد وجدت فيما سبق بعض الحقائق في العلوم (وآمل أنّ الأشياء الّتي يحتوي عليها هذا المجلد تدعو إلى الحكم بأنّني وجدت بعضاً منها) فإنني أقدر على أن أقول أنّها ليست إلّا توابع ولواحق خمس أو ست معضلات رئيسية تخطيتها، وهي ما أعتبرها كمعارك كان الحظّ فيها إلى جانبي؛ بل لن أخشى أن أقول، إني أرى أنّني لم أعد في حاجة إلى تحصيل غير اثنتين أو ثلاث أخرى مثلها للوصول إلى كلّ غايتي؛ ولست من التقدّم في السنّ بحيث لا يكون لي وفقاً لسير الطبيعة العادي، متسع من الوقت لتحقيق هذه الغاية. ولكنني أعتقد أنّي مضطرّ إلى أن أقتصد فيما بقي لي من الوقت على مقدار قوة أملي في القدرة على حسن استخدامه، وستكون لي بغير شكٍّ فُرص كثيرة لتضييعه، إذا نشرت أصول مذهبي في الطبيعيات[313]، لأنها وإن كانت كلها تقريباً من الوضوح بحيث لا يلزم لتصديقها إلّا الإصغاء إليها، وبحيث إنّه ليس منها ما أعتقد أنّه يعجزني أن أقيم عليه البراهين، وعلى كلّ حال فلأنه من المستحيل أن تتفق مع كلّ الآراء المختلفة الّتي يقول بها غيري فإنّني أتوقع أنّي سأحيد عنها كثيراً لما ستولده من معارضات.

ومن المستطاع أن يقال إنّ هذه المعارضات تكون نافعة لأنها تعرفني أخطائي، ولأنها تزيد في فهم الآخرين لما قد يكون في مبادئي من صواب وكما أنّ الكثيرين يستطيعون أن يُبصروا أكثر مما يُبصر إنسان واحد، فإنّ الذين بدأوا، منذ الآن، في الاستعانة بأصول طبيعياتي؛ سيعينونني أيضاً باستكشافاتهم. ولكن مع إقراري بأنني جد معرّض للخطأ، وأنني أكاد أتمسّك دائماً بالأفكار الأولى الّتي ترد عليّ، فإنّ التجربة الّتي أحصل عليها من الاعتراضات الّتي يمكن أن توجه إليّ تمنعني أن آمل في منفعة منها، لأنّني كثيراً ما جربت من قبل الأحكام: سواء كانت صادرة عمّن كنت أعتبرهم أصدقاء لي، أو صادرة عن آخرين كنت أعتقد أنّني لست لهم لا بالصديق ولا بالعدو؛ بل ومن بعض الذين عرفت أنّ خبثهم وحسدهم يجعلانهم يكشفون ما يستر الحب عن أصدقائي؛ ولكنه ندر أن اعترض عليّ بشيء لم أتوقّعه البتة ما لم يكن هذا الشيء بعيداً جداً عن موضوعي؛ بحيث إنّني لم أكد قط أجد منتقداً لآرائي، ولم يبد لي أنّه إمّا أقل تدقيقاً أو أقل نصفة مني. وكذلك لم ألاحظ أبداً أنّه بواسطة المجادلات الّتي تُثار في المدارس، قد استكشفت حقيقة كانت مجهولة من قبل؛ لأنه بينما

يحاول كلّ أن ينتصر، يجتهد في تعزيز المحتمل أكثر من اجتهاده في وزن الحجج من كلّ الجهات؛ وإن الذين ظلّوا زمناً طويلاً محامين بارعين لا يكونون بعد هذا لذلك السبب، خير القضاة.

أمّا المنفعة الّتي سينالها الآخرون من نشر أفكاري فإنها لن تكون كبيرة جداً ما دمت لم أتقدم بها تقدّماً كبيراً يجعلها غير محتاجة إلى إضافة كثير من الأشياء إليها قبل تطبيقها على العمل. وأعتقد أنّني أقدر على أن أقول دون غرور إنه إذا كان يوجد شخص يقدر على ذلك، فإنني أكون حتماً أولى بذلك من كلّ أحد غيري؛ وليس هذا لأنه لا يمكن أن يكون في العالم عقول كثيرة أفضل من عقلي إلى الحدّ الّذي لا يجاري، ولكن لأنه ليس من المستطاع أن يجيد المرء تصوّر شيء وأن يجعله ملكاً له، إذا تعلمه من غيره كما لو استكشفه بنفسه. وذلك حقيقي جداً في هذا الموضوع؛ بحيث إنّي كثيراً ما شرحت بعض آرائي لأشخاص أولى عقول جيدة، وبينما كنت أتحدث إليهم كان يظهر لي أنّهم يفهمونها فهماً متميزاً، ومع هذا فإنّهم عندما كانوا يعيدونها، كنت ألاحظ أنّهم كانوا يكادون دائماً يغيّرونها بحيث لم أكن لأستطيع أن أعترف بأنها آرائي.

وبهذه المناسبة فإنه يسرّني كثيراً أن أرجو أحفادنا ألا يصدقوا ما سيقال لهم إنه صادر عني، إذا لم أكن أنا قد أذعته بنفسي. وما كنت لأعجب البتة من هذا الشطط الّذي يعزى إلى كلّ هؤلاء الفلاسفة المتقدمين، الذين ليست لدينا كتاباتهم[314]، ولست أحكم من أجل هذا أن أفكارهم كانت مجانبة للعقل، مع العم بأنّهم كانوا من خيرة العقلاء في أزمنتهم، ولكنني أحكم فقط بأنّ أفكارهم ساءت روايتها. كما أنّنا نرى أيضاً أنّه لم يكد يحصل أن أحد أتباعهم قد فاقهم، وإني لواثق أنّ أكثر متابعي أرسطو حماساً الآن يرون أنفسهم سعداء لو أنّ لهم من العلم بالطبيعة ما كان له حتّى بشرط ألا يتجاوزوا قدر ما علمه. إنهم مثل اللبلاب الّذي ليس مستعداً لأن يرتفع إلى ما فوق الأشجار الّتي تسنده؛ بل وكثيراً ما يهبط بعد أن يبلغ ذروتها؛ لأنه يبدو لي أيضاً أنّ هؤلاء يهبطون، أي: إنّهم يردون أنفسهم، على وجه ما، أقل علماً مما لو كفوا عن التحصيل، هم لعدم اقتناعهم بمعرفة كلّ ما هو مشروح بطريقة مفهومة عند المؤلف الّذي يقرؤونه، يريدون فوق ذلك أن يجدوا لديه حلّاً لمعضلات كثيرة لا يقول فيها شيئاً، وربما لم يفكّر قط فيها. ومع ذلك فإنّ طريقتهم في التفلسف موافقة جداً لأولي العقول الضعيفة؛ لأنّ غموض التميزات والمبادئ الّتي يستعينون بها سبب في أنّهم يستطيعون الكلام في كلّ الأشياء بجرأة كأنهم يعرفونها، وأن يؤيدوا كلّ ما يقولون فيها ضد أشدّ الناس تدقيقاً وأكثرهم حذقاً دون أن تكون للمرء وسيلة لإقناعهم. وهم في هذا يظهرون لي كمثل أعمى يريد أن يشاجر بصيراً دون أن يكون مغبوناً فيصل به إلى قاع كهف شديد الظلمة؛ وأستطيع

أن أقول إنّ لهؤلاء مصلحة في أن أكفّ عن نشر مبادئ الفلسفة الّتي آخذ بها؛ لأنها لما كانت على ما هي عليه من قوة البساطة والوضوح فإنني أكاد أكون لو أني نشرتها كما لو أنّني فتحت بعض المنافذ وجعلت النور يدخل إلى هذا الكهف حيث هبطوا للتشاجر. ولكن خير الناس عقولاً أنفسهم ليست لهم فرصة ليتمنوا معرفة هذه المبادئ؛ لأنهم إذا كانوا يريدون معرفة الكلام في كلّ شيء وأن يشتهروا بأنهم علماء، فأيسر لهم أن يدركوا هذا بأن يرضوا بالمحتمل الّذي يمكن أن يوجد بدون عناء في كلّ أنواع المسائل من أن يبحثوا عن الحقيقة الّتي لا تظهر إلّا قليلاً قليلاً في بعض المسائل، وإذا عرض القول في مسائل أخرى فهي تجبر المرء على أن يعترف صراحة أنّه يجهلها. أمّا إذا كانوا يؤثرون معرفة قليل من الحقائق على غرور التظاهر بعدم جهل شيء ما، لأنّ هذه المعرفة أفضل كثيراً بلا ريب، وإذا كانوا يريدون السعي وراء مطلب شبيه بمطلبي، فإنهم ليسوا في حاجة لأجل هذا إلى أن أقول لهم أكثر مما قلت في هذا المقال، لأنه إذا كانوا أهلاً لأن يتقدّموا أكثر مما تقدّمت فإنهم يكونون بالأولى أهلاً لأنّ يستكشفوا بأنفسهم كلّ ما أعتقد أنّني استكشفته. ولما كنت لم أدرس شيئاً قط إلّا بترتيب، فإنّه من المؤكد أنّ من بقي عليّ استكشافه هو في نفسه أصعب وأخفى من الّذي استطعت، قبل الآن، أن أصل إليه، ويكون سرورهم بتعلمه مني أقل بكثير من سرورهم بتعلمه بأنفسهم؛ وعدا هذا فإنّ ما سيعتادونه ببحثهم أوّلاً عن الأمور السهلة ثمّ تجاوزهم إياها قليلاً قليلاً على قدر إلى أمور غيرها أصعب منها، سيكون لهم أنفع من كلّ ما تستطيعه تعليماتي. كذلك ما يختص بي، فإنّني مقتنع بأنني لو كنت عُلمت منذ صباي كلّ الحقائق الّتي بحثت عن براهينها منذ ذلك الحين، ولو كنت لم أكابد أي عناء في تعلّمها لكنت ربما لم أعلم قط شيئاً غيرها. وعلى الأقل ما كان يكون لي ما أعتقد من الاعتياد والسهولة اللتين أعتقد أنّهما لي في استكشاف الجديد من الحقائق دائماً على قدر اجتهادي في البحث عنها. وفي كلمة واحدة إذا كان في العالم صنيع لا يمكن أن يُحسن إنجازه إلّا الّذي بدأه بنفسه، فذلك هو الصنيع الّذي أعالجه.

وحقيقةً، فإنه فيما يختص بالتجارب الّتي تنفع في ذلك، فإنّ رجلاً واحداً لا يمكن أن يكفي للقيام بها جميعاً، ولكنه لا يستطيع أيضاً أن يستخدم في ذلك غير يديه استخداماً مفيداً، اللهمّ إلّا أن تكون أيدي الصنّاع أو مثلهم من الناس ممن يستطيع أن يدفع لهم أجراً، والذين يبعثهم الأمل في الكسب، وهو وسيلة فعّالة جداً، إلى أن يحكموا صنع كلّ ما يأمرهم بصنعه من الأشياء، فإنّ المتطوّعين، الذين ربما ندبوا أنفسهم لمعاونته، تطلعاً، أو رغبةً في المعرفة، فعدا أن لهم في العادة من المواعيد أكثر مما لهم من الأعمال، وإنهم لا يعملون إلّا خططاً جميلة لا ينجح واحد منها قط،

فإنهم يرغبون حتماً في أن يكافؤوا بأن توضح لهم بعض المعضلات أو على الأقل بثناء ومسامرات غير مجدية. وكل وقت يصرفه في هذا، وإن قلّ، فهو مضيع. وأمّا التجارب الّتي قام بها آخرون من قبل، حتّى لو أنّهم أرادوا إبلاغها إليه، وهم لا يبلغونه قط ما يدعونه أسراراً، فأكثر هذه التجارب، يتألف من ظروف كثيرة، أو من أجزاء نافلة، بحيث يتعسّر عليه أن يستخلص منها الحقيقة، وفوق ذلك فإنه يكاد يجدها كلها سيئة الشرح جداً؛ بل قد تكون فاسدة جداً، لأنّ الذين قاموا بها تعملوا أن يجعلوا لها مظهر اتفاق مع مبادئهم، فلو أنّ فيها بعض ما ينفعه، ما كافأ الوقت الّذي ينبغي إنفاقه في اختياره.

وعلى ذلك فإنه إذا كان في العالم شخص، نعلم يقيناً أنّه قادر على استكشاف أعظم الأشياء، وأكثر ما يمكن أن يكون نافعاً للناس، وأنه، من أجل هذا، يحاول كلّ الناس، وبكل الوسائل، أن يعينوه لكي يبلغ بمطالبه غاية النجاح، فإنّني لا أرى أنّهم يقدرون على شيء ينفعه، اللهمّ إلّا أن يمدّوه بنفقات التجارب الّتي يحتاج إليها، ثمّ بعد ذلك، أن يحولوا دون وقته أن يذهب به تدخل فضولي، ولكني عدا أنّني لا أُزهي بنفسي إلى حدّ أن أرغب في أن أعد بأمر يتجاوز المألوف، ولا أن أتشبع بأفكار خادعة، إلى حدّ أن أتخيل أنّ الجمهور يجب أن يهتم بخططي كثيراً؛ فإنّ نفسي ليست أيضاً من الضعة بحيث أرضى بأن أقبل من أيّ إنسان مهما كان أي نعمة، يمكن أن يظن أنّني لم أكن أهلاً لها.

كلّ هذه الاعتبارات معاً، كانت سبباً ومنذ ثلاث سنين في أنّني لم أرد أن أذيع الرسالة الّتي كانت بين يدي؛ بل وأن أصمّم على ألّا أظهر طول حياتي غيرها مما يكون عاماً أو يمكن أن تفهم منه أصول طبيعياتي. ولكن عرض منذ هذا الحين سببان آخران، اضطرّاني إلى أن أورد هنا بعض المحاولات الخاصة[315]، وأن أذيع بين الناس بعض بيان لما عملته وما أنويه، أمّا السبب الأوّل فهو أنّني إذا أغفلت هذا، فإنّ الكثيرين الذين علموا بعزمي من قبل على نشر بعض الكتابات، ربما تخيلوا أنّ الأسباب الّتي بعثتني إلى أن أعدل عن عزمي ترجع إلى عيب فيَّ أكثر مما في الواقع لأنه ولو أنّي لا أغلو في حبّ المجد؛ بل، وإذا جاز لي القول، فإنني أكرهه ما دام حكمي أنّه يجافي الراحة الّتي أقدّرها فوق كلّ الأشياء، فإنني لم أحاول مع ذلك أن أخفي أعمالي كما تخفى الجرائم، ولم أستعن بكثير من الحيطة كي أكون غير معروف، وذلك لأنني كنت أعتقد أنّني بهذا أسيء إلى نفسي كما أنّ ذلّاً يسبّب لي نوعاً من الاضطراب يجافي أيضاً ما أنشده من الراحة الكاملة للنفس. ولأنه، لما كنت كذلك غير مهتم بأن أكون مشهوراً أو غير مشهور، ولم أقدر على أن أتحامى حصولي على

بعض ضروب الشهرة، رأيت أنّه يجب عليّ أن أعمل ما في وسعي لأتحامى على الأقل أن تكون لي شهرة سيئة. والسبب الثاني الّذي حملني على كتابة هذا، هو أنّني لما رأيت في كلّ يوم تزايد التعويق الّذي يصيب خطتي في تعليم نفسي، وذلك بسبب حاجتي إلى تجارب لا تُحصى، يستحيل أن أنجزها دون معاونة الغير، ومع أنّني لا أغترّ بنفسي إلى حدّ أن آمل أن تأخذ الدولة بقسط وافر في مشاغلي، فإنّني على كلّ حال لا أرغب في أن أقصّر في حقّ نفسي إلى حدّ أن أبرّر لمن يعيشون بعدي أن يعيبوني يوماً ما بأنّني كنت أستطيع أن أترك لهم أشياء كثيرة خيراً مما فعلت، هذا إذا لم أكن قد أفرطت في إهمال تفهيمهم ما الّذي يستطيعون به أن يشاركوا في تحقيق خططي.

وقد رأيت أنّه كان هيناً عليّ أن أختار بعض المواد، الّتي وإن كانت ليست موضوع مجادلات كثيرة، ولا تجبرني على أن أفشي من مبادئي فوق ما أريد، فإنها لا تضعف عن أن تبيّن بوضوحٍ كافٍ ما أقدر عليه أو ما لا أقدر عليه في العلوم. ولا أستطيع أن أقول إنّني نجحت في ذلك؛ وما أريد أن أتنبأ بأحكام أي إنسان، عندما أتحدّث بنفسي عن كتاباتي، ولكن يسرّني كثيراً أن تُمتحن، ولكي يتيسر لذلك أكثر ما يمكن من الفرص أبتهل إلى من قد يكون لهم عليها اعتراض أن يكلّفوا أنفسهم مشقة إرسال اعتراضاتهم إلى ورّاقي[316]، وعندما يعلنني بذلك، فإني أجتهد في أن أقرن الاعتراض بردي عليه في الوقت عينه، وبهذه الطريقة يرى القرّاء هذا وذاك معاً، فيكون أسهل لهم أن يحكموا بما هو أحق. فإنني لا أعد بأن أكتب قط ردوداً مطولة، ولكني أقتصر على أن أقرّ بأخطائي بصراحة كثيرة، إذا عرفتها، أو أن أقول في بساطة إذا لم أقدر على إدراكها، ما أعتقد أنّ الدفاع عما كتبته يحتاج إليه، دون أن أضيف إلى ذلك تفسير أي مسألة جديدة حتّى لا أنتقل إلى غير نهاية من واحدة إلى أخرى.

وإذا كانت بعض المسائل، الّتي تكلمت عنها في بدء علم انكسار الأشعة[317] وعلم الأنواء تصدم في بادئ الأمر، وذلك لأنّني أسمّيها فروضاً، ولأنه يبدو أنّني لا أُعنى بإثباتها، فليكن للقارئ صبر على استيفاء ما كتبته بانتباه، وآمل أنّه يجد فيه رضاه، لأنه يبدو لي أنّ الحجج تتوالى فيها كأنّ الأواخر تبرهن عليها الأوائل، الّتي هي عالمها، وكأنّ هذه الأوائل أيضاً تبرهن عليها الأواخر؛ الّتي هي معلولاتها[318]. ولا ينبغي أن يتوهم أنّني أقع هنا في الخطأ الّذي يسميه المناطقة بالدور[319]، لأنه لما كانت التجربة تجعل أكثر هذه المعلولات مؤكّدة جداً، فإنّ العلل الّتي استنبطت منها هذه المعلولات لا تصلح لأن تثبت وجودها بمقدار ما تصلح لأن تفسرها، ولكن الأمر على العكس فإنّ العلل تثبتها المعلولات. وأنا لم أدْعها فروضاً، إلّا لكي يُعلم أنّني أعتقد بالقدرة على استنباطها من

هذه الحقائق الأولى الّتي شرحتها من قبل، ولكني أردت عن قصد ألّا أفعل هذا كي أمنع بعض العقول الّتي تتوهم أنّها سرعان ما تعرف في يوم واحد كلّ ما فكّر فيه الغير في عشرين عاماً إذا قال لهم عنه كلمتين أو ثلاثاً والذين يكونون أكثر تعرّضاً للخطأ، وأقلّ قدرة على إدراك الحقيقة كلّما كانوا أكثر تدقيقاً وأكثر نشاطاً من أن يتخذوا من ذلك فرصة ليقيموا فلسفة متطرفة فوق ما يعتقدونه مبادئي، وأن يُنسب غليّ ما فيها من خطأ[320]. لأنه يما يختص بالآراء الّتي هي كلها آرائي فإنني لا أدافع عنها باعتبارها جديدة ما دام إذا قدّر المرء حججها فإنني واثق أنّه يجدها بسيطة جداً ومطابقة للعقل العادي بحيث تظهر أقل شذوذاً وغرابة من كلّ ما سواها مما يمكن أن يكون في نفس الموضوعات، وأنا لا أزهى أيضاً لأنني المبتدع الأوّل لأي رأي منها ولكن لأنني لم أقبلها قط لأنّ آخرين قالوا بها، ولا لأنهم لم يقولوا بها، ولكنني لم أقبلها إلّا لأنّ العقل أقنعني بها.

وإذا كان الصنّاع لا يستطيعون أن يحققوا عاجلاً الاختراع الّذي شرحته في علم انكسار الأشعة، فإنّني لا أعتقد أنّه يمكن القول من أجل هذا بأنه رديء: لأنه ما دام الحذق والمران لازمين لصنع الآلات الّتي وصفتها وضبطها دون أن ينقص هذا أي شرط، فإنّ دهشتي إذا نجحوا، لأول وهلة، لن تكون أقل من دهشتي لو استطاع إنسان في يوم واجد أن يتعلّم العزف بالعود ببراعة، وذلك لأنه أُعطى لوحاً جيداً للرموز الموسيقية. وإذا كنت أكتب باللغة الفرنسية الّتي هي لغة بلادي بدلاً من أن أكتب باللغة اللاتينية الّتي هي لغة أساتذتي فذلك لأنني آمل أنّ هؤلاء الذين لا يستعينون إلّا عقلهم الفطري الخالص سوف يكونون أحسن حكماً في آرائي من أولئك الذين لا يؤمنون إلّا بالكتب القديمة. وأمّا من يجمعون بين العقل والتحصيل وهم وحدهم من أتمنى أن يكونوا قُضاتي فإنّني على ثقة من أنّهم لن يكونوا من التحزّب للغة اللاتينية بحيث يأبون الإصغاء لحججي لأني أشرحها بلسان عامي.

بقي أنّني لا أريد أن أتحدّث هنا حديثاً خاصاً عن التقدّم الّذي آمل أن أتقدّمه للعلوم في المستقبل، ولا أريد أن آخذ على نفسي أمام الناس عهداً لا أثق من إنجازه؛ ولكنني أقتصر على القول بأنّني صمّمت على ألّا أنفق بقية حياتي في غير الاجتهاد في تحصيل شيء من العلم بالطبيعة يكون بحيث يمكن أن تستخلص منه للطب قواعد أوثق مما وجد حتّى الآن؛ وإن ميلي ليبعدني بعداً كبيراً عن كلّ أنواع المقاصد الأخرى لاسيما تلك الّتي لا تكون مفيدة للبعض إلّا إذا أضرّت بآخرين[321]. فلو اضطرّتني بعض الظروف إلى أن أعالجها فما كنت لأعتقد أنّني أكون أهلاً للنجاح فيها. وإني لأعلن هذا وأعلم خير العلم أنّ هذا الإعلان لا يستطيع أن يجعلني مبجلاً في العالم. ولكن ليست لي

أي رغبة في هذا أيضاً؛ وسأكون دائماً معترفاً بالجميل للذين بفضلهم أستمتع بوقتي من غير عائق أكثر من اعترافي بالجميل لمن قد يهدون إليّ أكبر ما في الأرض من مناصب التشريف.

شكر

لمّا علم أستاذي الجليل الدكتور منصور فهمي، أستاذ الفلسفة في الجامعة المصرية، بأنّني أنجزت هذا العمل وقدّمته للطبع، طلب إليّ أن أقرأه عليه، وعلى أستاذي العلّامة الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة، فلم يسعني إلّا قبول هذه المعونة الكريمة. وبالفعل أخذ الأستاذان الفاضلان يراجعان معي الترجمة على النص الفرنسي، ثمّ عاق الأستاذ الدكتور منصور بعض المشاغل بعد أن انتهينا من القسم الأوّل واستمرّ أستاذي الفاضل الشيخ مصطفى يراجعها معي على النص مراجعة دقيقة جداً، كدأبه في كلّ حياته العلمية؛ بل وقرأت عليه أكثر التعليقات ورجع في أحايين كثيرة إلى مراجعي ليحقق ما كتبنا، وكان يطلب إلى فوق ذلك مراجعة الترجمتين الإنجليزية والألمانية في بعض المناسبات.

وأنا أعترف بأنّ هذه الترجمة والتعليقات عليها تدين إلى حضرته بتصحيحات وتعديلات مهمة كفلته جهداً بالغاً وزمناً غير قصير، يخجلني أن أعترف بعجزي عن إظهاري لتقديرهما والتعبير عن شكري إياه على بذلهما في سبيل هذا العمل، ومع ذلك فإنّني أقول إنّه إذا كان لعملي قيمة أدبية فإنّها راجعة، إلى حدٍّ كبير، إلى فخر (الجامعة المصرية) الأستاذين الكبيرين الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور منصور فهمي.

وصف الكتب

الّتي أشرنا إليها بأرقام في المدخل والتعليقات

وهذه الأرقام تابعة لورود الكتب الّتي تشير إليها أثناء العمل

- (1) القواعد لقيادة العقل وهو من مؤلّفات ديكارت باللاتينية، ظهر بعد وفاته، وعنوانه Regulae ad directionem ingenu في مجموعة من كتابات ديكارت عنوانها Opuscula posthuma physica et Mathematica ونشر، لأول مرّة، في أمستردام سنة 1701، وله تراجم عدة فرنسية، وهو مدرج في ج 10 من مطبوعة أدام وتانري. وهو مشروع المقال عن المنهج (انظر ص 30 و31).

- (6) مبادئ الفلسفة: ظهرت باللغة اللاتينية بعنوان RENATI DES CARTES Principia Philosophiae في أمستردام سنة 1644 وهي مدرجة في ج 8 من مطبوعة أدام وتانري. وظهرت بالفرنسية، لأول مرة، بعنوان Les principes de philosophie, écrits en latin par RENE DESCARTES et traduits en francais par un de ses amis في باريس سنة 1647، والمترجم هو الأب بيكو Picot، والكتاب مُهدى إلى الأميرة إليزابيت بنت ملك بوهيميا والناخب البلاتيني في الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

- (7) البحث عن الحقيقة (راجع عنوانه بأكمله في ص 16 التعليقة رقم 2) نشر بعد وفاة ديكارت بعنوان: البحث عن الحقيقة بواسطة النور الفطري Inquisitio Veritatis per Iumen

naturali في أمستردام سنة 1701، ضمن مجموعة Opuscula posthuma، ويرى مؤرخ حياته بايبه أنّ كتب هذا الكتاب في الأصل بالفرنسية، وعنوانه على حسب روايته هو:

- par la lumiere naturelle qui, toute seule dt de la vérité La recherché les le secours de la Religion ni de la Philosophie, determine sans emprunter toutes les وزاد في نسخة ليبنتز opinions que doit avoir un honnete home sur ot penetre jusque dans les secrets des pensée choses qui peuvent occupier sa curieuses sciences plus والنص الفرنسي على حسب النسخة الّتي كانت في حوزة ليبنتز مدرج في ج 10 من مطبوعة أدام وتانري.

- (8) أوليمبيكا Olympica وهي رسالة صغيرة كتبها ديكارت في حوالي سنة 1620، وفيها وصف لليلة 10 نوفمبر سنة 1610 وأزمته الصوفية وأحلامه (راجع المدخل) وهي منشورة بنصها اللاتيني في ج 10 من أعمال ديكارت، من ص 179 - 188.

- (12) التأملات والاعتراضات والردود ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في باريس سنة 1641 بعنوان Renati Descartes meditations de prima philosophia, in qua Dei existentia et animai immortalitas demonstratur أي تأمّلات رينيه ديكارت في الفلسفة الأولى، وفيها إثبات وجود الله وخلود الروح، وظهرت طبعة ثانية في أمستردام سنة 1642، وأضيف إلى عنوانها His adjunctae sunt variae objections doctorum viromrum in istas de Deo et anima demonstrations cum responsisnibus auetoris، أي مضاف إليها اعتراضات مختلفة لرجال علماء في نفس إثبات الله والروح، ومعها ردود المؤلف. وفي عام وفاة الفيلسوف ظهرت الطبعة الثالثة. وظهر للكتاب ترجمة فرنسية راجعها المؤلف ونشرت في باريس سنة 1647. وقد طبعت النصوص اللاتينية في المجلد السابع والترجمة الفرنسية في المجلد التاسع من مطبوعة أدام وتانري. ومن أشهر الذين كتبوا الاعتراضات الفيلسوف الإنجليزي هُبز Hobbes مؤلف الاعتراضات الثالثة، وأرنولد Arnauld صاحب الاعتراضات الرابعة، والفيلسوف جاسّندي Gassendi صاحب الاعتراضات الخامسة وهي أطولها.

- (14) أعمال ديكارت غير المطبوعة Oevres inédites de Descartes نشرها الكونت فوشيه ده كاري Foucher de Careil في باريس سنة 1859 و1860 وأدمجت فيما بعد في مطبوعة أدام وتانري.

كتابات عن ديكارت

- (2) هانكان منهج ديكارت HANNEQUIN La Méthode de Descartes في مجلة (ما بعد الطبيعة والأخلاق Revue de Métaphysique et de morale)، السنة الرابعة عشر، الجزء السادس، تشرين الثاني/نوفمبر سنة 1956 من ص 755 إلى ص 774.

- (3) هملان مذهب ديكارت HAMELIN Le systeme de Descartes نشره الأستاذ روبان L. Robin في باريس سنة 1911 الطبعة الثانية سنة 1921.

- (4) جلسون التعليق والعنوان الكامل هو RENE DESCARTES Discours de la method, texte et commentaire par E. GILSON في 16 صفحة بالترقيم الروماني، ثمّ 494 صفحة من قطع الثمن الكبير، وظهر في باريس سنة 1925.

- (9) ميلو: أزمة صوفية عند ديكارت في سنة 1619 MILHUD Une crise mystique chez Descartes en 1619 في مجلة (ما بعد الطبيعة والأخلاق)، السنة الثالثة والعشرون، الجزء الرابع، يوليه سنة 1916 من ص 607 إلى ص 621.

- (5) وله أيضاً مسألة صدق ديكارت La Question de la sincerite de Descartes في نفس المجلة، السنة السادسة والعشرون، الجزء الثالث، مايو ـ يونيه سنة 1918، من ص 297 إلى ص 311.

- (10) كينوفشر حياة ديكارت وعلمه ومذهبه وهو المجلد الأوّل من كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة KINO FISCHER Descartes, Geschichte der neuern Philosophie’

Leben, Werke une Lehre، الطبعة الخامسة، هيدلبرج، 1912.

- (13) بوترو دروس في تاريخ الفلسفة E. d Etudes BOUTROUX'hitoire de la philosophie وهو يحتوي على فصلين عن ديكارت. الأوّل بعنوان Descartes من ص 289 إلى ص 298، وهو مقال كان قد نشر في مجلة (ما بعد الطبيعة والأخلاق)، سنة 1894. والثاني بعنوان العلاقة بين الأخلاق والعلم في فلسفة ديكارت Morale a la du rapport de la Science dans la Philosophie de Descartes وهو في الأصل مقال في العدد المخصص لديكارت في سنة 1896 من مجلة (ما بعد الطبيعة والأخلاق).

- (15) ناتورب: نظرية المعرفة عند ديكارت، والعنوان الكامل هو P. Natorp Studie zur Vorgeschichte des Erkenntnistheorie. Eine 'Descartes Kritizismus أي (نظرية ديكارت للمعرفة: بحث في تأريخ النقد المتقدم كانْت). ظهر في سنة 1882.

- (16) ينكمن (وكتب أحياناً يونجمان) رينيه ديكارت مبحث في عمله René Descartes. Eine Einfuhrung in seine Werke ظهر في ليبزج عام 1908.

- (18) شارل أدام: حياة ديكارت والعنوان الكامل هو حياة ديكارت وأعمال درس تاريخي CHARLES ADAM Vie & Oeuvres de Descartes Etude hitorique وهو ملحق بمطبوعة أعمال ديكارت الّتي قام بها الأستاذ أدام والأستاذ تانري، وقد ظهر الكتاب في باريس سنة 1910.

- (17) برنشفيك: الرياضة وما بعد الطبيعة عند ديكارت L. BRUNSCHVICG Mathématique et Métaphysique chez Descartes في مجلة (ما بعد الطبيعة والأخلاق)، السنة الرابعة والثلاثون، الجزء الثالث، يوليه ـ سبتمبر سنة 1927، من ص 277 إلى ص 324.

Notes

[1←]
د. عثمان أمين: ديكارت، ص 5، دار الفكر، القاهرة، 1942.

[2←]
د. عثمان أمين: ديكارت، ص 5.

[3←]
مايكل ألين جيلسبي: الجذور اللاهوتية للحداثة، ترجمة: فيصل بن أحمد الفرهود، ص 228، دار جداول، بيروت، 2019.

[4←]
مايكل ألين جيلسبي: الجذور اللاهوتية للحداثة، ص 229.

[5←]
مايكل ألين جيلسبي: الجذور اللاهوتية للحداثة، ص 228.

[6←]
مايكل ألين جيلسبي: الجذور اللاهوتية للحداثة، ص 229.

[7←]
مايكل ألين جيلسبي: الجذور اللاهوتية للحداثة، ص 229.

[8←]
مايكل ألين جيلسبي: الجذور اللاهوتية للحداثة، ص 230.

[9←]
د. عثمان أمين: ديكارت، ص 9.

[10←]
د. عثمان أمين: ديكارت، ص 9. كتب إليه في خلال شهر آذار/مارس 1616.

[11←]
د. عثمان أمين: ديكارت، ص 10.

[12←]
مؤلفات ديكارت، م 10، ص 179. ذكره: د. عثمان أمين: ديكارت، ص 11.

[13←]
بابيه: حياة مسيو ديكارت، م 1، ص 80 – 86. ذكره: د. عثمان أمين: ديكارت، ص 11.

[14←]
د. عثمان أمين: ديكارت، ص 13.

[15←]
د. عثمان أمين: ديكارت، ص 27.

[16←]
د. عثمان أمين: ديكارت، ص 27.

[17←]
د. عثمان أمين: ديكارت، ص 28.

[18←]
مؤلفات ديكارت (طبع أ ـ ت)، م 6، ص 77. ذكره: (د. عثمان أمين: ديكارت، ص 28).

[19←]
مؤلفات ديكارت (طبع آدم وتانري)، م 6، ص 3 – 4). ذكره: (د. عثمان أمين: ديكارت، ص 6).

[20←]
ديكارت: حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشارني، هامش 1، ص 37، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

[21←]
مايكل ألين جيلسبي: الجذور اللاهوتية للحداثة، ص 255.

[22←]
مايكل ألين جيلسبي: الجذور اللاهوتية للحداثة، ص 257.

[23←]
مايكل ألين جيلسبي: الجذور اللاهوتية للحداثة، ص 257.

[24←]

ذُكر في سجلّ جامعة ليدن الهولندية في 27 يونيه سنة 1630 على الوجه التالي: Renatus Descartes Picto 33 Math أي رينِه ديكارت أصله من بواتو عمره 33 عاماً؛ رياضي. ويلاحظ أنّ عمره هنا يقل سنة عن عمره الحقيقي؛ إذ إنّه ولد في 31 مارس سنة 1596 فيكون عمره إذ ذاك 34 عاماً وربع عام تقريباً. انظر شارل أدام: حياة ديكارت وأعماله، 18، ص 124، هامش حرف c.

[25←]

عاش من سنة 1553 إلى سنة 1610، وتولى الملك سنة 1589، واعترضته فتن لم ينته منها إلّا بعد عناء وصبر، ولما استقرّ له الأمر نهض. بإصلاح أفاد مملكته وفي سنة 1610 اغتاله أحد المتعصّبين ضدّه.

[26←]

المقال عن المنهج، ص 7 من الترجمة التالية والتعليق في ص 7 و8.

[27←]

شارل أدام: حياة ديكارت 18، ص 23 و24.

[28←]

انظر ص 5، حيث يقول: «.. ألفيت نفسي منذ الحداثة في بعض الطرق الّتي قادتني إلى أنظار وحكم، ألّفت منها منهجاً، به يبدو لي أنّ عندي وسيلة لزيادة معرفتي بالتدريج، إلخ» وانظر الهامش رقم 3 في الصفحة نفسها، وبابيه BAILLET المذكور هو صاحب كتاب حياة السيّد ديكارت La Vie de Monsieur Des Carte الصادر في باريس سنة 1691، وهو كتاب غني بالوثائق لا يزال يرجع إليه الباحثون في ديكارت، وقد وُلد بابيه في سنة 1649 ومات سنة 1706، كان راهباً واشتغل أميناً لمكتبه، وله مؤلفات كثيرة أشهرها كتابه عن حياة ديكارت وكتاب حياة القديسين في سبعة عشر مجلداً.

[29←]

انظر نص شهادة الجامعة في كتاب أدام حياة ديكارت، ص40، هامش حرف A.

[30←]

ص14 و15، وانظر: التعليقة رقم 1، ص 15.

[31←]

ص 14.

[32←]

M. du Perron على نحو ما يدعى النبلاء بأسماء أملاكهم.

[33←]

أعمال ديكارت، ج 10، ص 151 و162 من مطبوعة أدام وتانري.

[34←]

شارل أدام: حياة ديكارت 18، ص 45.

[35←]
راجع كلامه في مطلع القسم الثّاني، ص 18، والتعليقتين الأولى والثانية في نفس الصفحة.

[36←]
شارل أدام: الكتاب المذكور 18، ص 47.

[37←]
أعمال ديكارت ج 10، ص 179 - 188 مطبوعة أدام وتانري.

[38←]
أي «في 10 نوفمبر سنة 1619 وجدت وأنا ممتلئ حماساً قواعد علم يستحق الإعجاب» في المكان المذكور.

[39←]
بايبه حياة المسيو ديكارت La Vie de Monsieur Des-Cartes ج 1، ص 50 - 51.

[40←]
شارل أدام: حياة ديكارت 18، ص 49 و50. وميلو: أزمة صوفية عند ديكارت سنة 1619 (19)، والتعاليق في ص 17 و18.

[41←]
أعمال ديكارت غير المطبوعة 14 المقدمة والمدخل.

[42←]
تاريخ ديكارت قبل سنة 1637 Histoire de Descartes avant، ص 74، باريس سنة 1867.

[43←]
ذلك لأنّ الأستاذ فيشر يرى أنّ عزلة ديكارت الحقيقية كانت في نيوبرج، وهي بالقرب من أولم حياة ديكارت وعلمه ومذهبه 10 ص 175.

[44←]
الكتاب المذكور 10، ص 181 وما بعدها.

[45←]
ديكارت، ص 107.

[46←]
مذهب ديكارت 3، ص 44.

[47←]
يُنجمن IUNGMANN رينه ديكارت 16، ص 2، وهو يقول أيضاً: «إنّ الاستكشاف كان في نيوبرج».

[48←]
أي الهندسة التحليلية، راجع: المقال عن المنهج، ص 33 - 35.

[49←]
شارل أدام: حياة ديكارت 18، ص 49 إلى 55.

[50←]
ميلو: أزمة صوفية عند ديكارت في سنة 1619 (9).

[51←]
المقال عن المنهج، ص 14 و15. انظر التعليقة رقم 1، ص 15 والمقدمة ص ز.

[52←]
انظر: كينوفيشر: حياة ديكارت وعلمه ومذهبه 10، ص 182.

[53←]
المقال عن المنهج، ص 45.

[54←]
شارل أدام: حياة ديكارت 18، ص 63.

[55←]
نفس الكتاب 18، ص 69 و70.

[56←]
حياة المسيو ديكارت ج 2، ص 501، مقتبس في أدام: الكتاب المذكور 18، ص70 تعليقة حرف ب.

[57←]
شارل أدام: حياة ديكارت 18، ص 95 إلى 98.

[58←]
المقال عن المنهج، ص 45 - 47.

[59←]
المقال عن المنهج، ص 48.

[60←]
انظر: كتابه إلى صديقه مِرْسِنْ في 18 ديسمبر سنة 1629 في ج 1، ص 84 و85 من الأعمال، طبعة آدام وتانري.

[61←]
أعمال ديكارت، ج 1، ص 285 و286، مطبوعة أدام وتانري.

[62←]
كتابه إلى مرسن في 10 مارس سنة 1632.

[63←]
نص مقتبس في شارل أدام: حياة ديكارت 18، ص 173.

[64←]
هي ابنة الناخب البلاتيني فريدريك الخامس كان ملك بوهيميا وخسر تاجه وعرشه في سنة 1620، ثمّ انتقل إلى هولندا ومات سنة 1632، وظلّت الأميرة مع أمّها في هولندا وقد عاشت من سنة 1618 إلى سنة 1680. انظر تفاصيل تأريخها وعلاقتها مع ديكارت في كتاب كينو فشر: حياة ديكارت وعلمه ومذهبه 10، ص 199 وما بعدها.

[65←]
حياة ديكارت 18، ص 426.

[66←]
شارل أدام: حياة ديكارت 18، ص 458 و459.

[67←]
شارل أدام: حياة ديكارت 18، ص 473 - 474.

[68←]
الكتاب المذكور 18، ص 531.

[69←]
الكتاب المذكور 18، ص 535.

[70←]
انظر: ص 48.

[71←]
انظر: كتابه إلى مِرْسِنْ 10 يناير سنة 1632، و(المقال عن المنهج)، ص 99.

[72←]
بلغ من تقديره للمحققين في روما أن قال عنهم: «لهم من السلطة على أعمالي ما لا يقلّ عمّا لعقلي من السلطة على أفكاري» انظر: ص 99.

[73←]
انظر: الجزء الثاني، الفقرات رقم 31 و13، 25.

[74←]
شارل أدام: حياة ديكارت 18، ص 551، والهامش رقم 1.

[75←]
ص 4.

[76←]
ص100.

[77←]
شارل أدام: حياة ديكارت 18، ص 184.

[78←]
نفس الكتاب، ص 469.

[79←]
نفس الكتاب، ص 547.

[80←]
ص 109.

[81←]
فاوست Faust، الجزء الأوّل، القسم الأوّل.

[82←]
ميلو:MILHAUD مسألة صدق ديكارت 5، ص 302 و303.

[83←]
ميلو: الموضع نفسه، ص 304.

[84←]
ص 86.

[85←]
مبادئ الفلسفة 6، المقدمة.

[86←]
التأملات الثانية 13.

[87←]
هو ميشيل ده مُنْتَانْي Montagne الكاتب الفرنسي صاحب الرسائل المشهورة، كان فيلسوفاً وعني عناية كثيرة بعلم الأخلاق، وهو مشهور بلاأدريته، ومع ذلك كان مخلصاً في دينه، عاش من سنة 1533 إلى سنة 1592 ميلادية.

[88←]
الرياضة وما بعد الطبيعة عند ديكارت 12، ص 279.

[89←]
التأملات الأولى 12.

[90←]
المقال عن المنهج، ص 50.

[91←]
التأملات الأولى 12.

[92←]
المقال عن المنهج، ص 45 و46.

[93←]
التأمّلات الأولى 13.

[94←]
التأملات الثانية 12.

[95←]
المقال عن المنهج، ص 51 و52.

[96←]

انظر الفصل الخامس بالمعرفة، وكذلك ص 3 التعليقة 1.

[97←]
الردود على الاعتراضات الثانية 12، الحد السادس. وانظر: في ص 56، التعليقة الأولى، تعريف الجوهر.

[98←]
التأمّلات الثانية والردود على الاعتراضات الثانية 12، الحدّ السابع.

[99←]
انظر: ص52 وما بعدها، ومبادئ الفلسفة 6 ج 1، الفقرة الثامنة.

[100←]
انظر: التعليقات، ص 53 - 55.

[101←]
التأمّلات السادسة 12.

[102←]
هملان: مذهب ديكارت 3، ص 258.

[103←]
النجاة، ص 310 - 315، طبعة القاهرة 1331.

[104←]
الفصل في الملل والنحل، ج 1، ص 27، طبعة القاهرة 1347.

[105←]
الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص 292، وما بعدها، طبعة القاهرة سنة 1331. وتهافت الفلاسفة: ص 304 وما بعدها، طبعة بُويجْ Bouyges بيروت سنة 1927، وص 71 وما بعدها، طبعة القاهرة سنة 1321.

[106←]
راجع: القواعد لقيادة العقل 1، القاعدة الثانية عشر.

[107←]
هملان: مذهب ديكارت، ص 260، لا سيّما التعليقة الثانية.

[108←]
المقال عن المنهج، ص 98.

[109←]

مبادئ الفلسفة 6، المقدمة.

[110←]

المقال، ص 12.

[111←]

انظر: حدّه للمعرفة الواضحة والمعرفة المتميزة في ص31، التعليقة الأولى.

[112←]

المقال: ص 58، ومطلع التأمّلات الثالثة 12.

[113←]

انظر: ص70، والتعليقة الثانية في الصفحة نفسها وفي الصفحة التالية.

[114←]

انظر: القسم الرابع من ص 58 إلى ص 65 مع التعليقات عليها.

[115←]

أو غير متناه. انظر: ص 61 التعليقة الثانية لبيان سبق معنى غير المتناهي على معنى المتناهي.

[116←]

يقرب من هذا قول السهروردي «المعلول لا يكون أشرف من العلة»، اقتبسه الأستاذ هُرْتنْ HORTEN في كتابه: Theologie des Islam Die speculative u. positive، ص 183، ليبزج سنة 1912.

[117←]

المقال، ص 70.

[118←]

المقال، ص 71.

[119←]

الاعتراضات الخامسة 12.

[120←]

الردود على الاعتراضات الرابعة 12.

[121←]

يستعمل بعض أساتذة الجامعة المصرية كلمة «الحدس» ترجمة لكلمة Intuition. ونحن لم نأخذ بهذا الاستعمال لسببين: الأوّل لأنّ كلمة الحدس تثير كثيراً من الشبهة؛ إذ إنّها تفيد عند مناطقة العرب «حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب أو إصابة الحد الأكبر إذا أُصيب الأوسط، وبالجُملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول كمن يرى تشكّل استنارة القمر عند أحوال قربه وبُعده عن الشمس فيحدس أنّه يستنير من الشمس» (ابن سينا النجاة ص137). وهذا مخالف كلّ المخالفة لما يعنيه ديكارت بالـ Intuition كما سيأتي بيانه عن قريب. وقد ترجم الأستاذ هُرتن HORTEN كلمة الحدس في معناها المذكور بكلمة Scharfsinn أي الإمضاء في الفهم، كما أنّ الأستاذ أورد معانيها المختلفة وأورد ما يقابل هذه المعاني من كلمات في اللغة الألمانية ولم يترجمها بكلمة Intuition إلّا عندما يكون المقصود بها «النفس القدسية» أي عندما تصبح الكلمة من لغة الصوفية الذين يخالفون الفلاسفة فيما لهم من معانٍ ومقاصد (انظر Die speculation u. positive Theologie des Islam ص148 و291 وراجع أيضاً الجرجاني التعريفات عند كلمة النفس القدسية). والسبب الثاني أنّ لكلمة Intuition في الفلسفة الأوربية معاني متعدّدة ويعني ديكارت بها معنى خاصاً رأينا أنّه يطابق مفهوم كلمة «بداهة» في اللغة العربية واستعملناها باعتبارها العمل العقلي الخاص بإدراك البديهي، وهو كما يعرّفه صاحب كشاف الاصطلاحات «يطلق على معانٍ منها مرادف للضروري المقابل للنظري. ومنها المقدمات الأولية وهي ما يكفي تصوّر الطرفين والنسبة في جزم العقل به، وبعبارة أخرى ما يقتضيه العقل عند تصوّر الطرفين والنسبة من غير استعانته بشيء». ج 1 ص 158.

[122←]
القواعد لقيادة العقل 1، القاعدة الثانية عشرة.

[123←]
الكتاب نفسه: القاعدة الثالثة.

[124←]
الكتاب نفسه، القاعدة الثانية عشر، وهنكان: منهج ديكارت 2، ص 762.

[125←]
القواعد لقيادة العقل 1، القاعدة الثانية.

[126←]
هملان: مذهب ديكارت 3، ص 80.

[127←]
هنكان: منهج ديكارت 2، ص 761.

[128←]
هملان: الكتاب المذكور، ص 82 و87 و88.

[129←]
القواعد لقيادة العقل 1، القاعدة الرابعة.

[130←]
الموضع نفسه، وراجع للوقوف على مراده: ببذور الأفكار، ص 103 من المقال مع التعليقة الواردة في الصفحة نفسها.

[131←]
انظر: صفحة 29 و30 والتعليقة الواردة في تينك الصفحتين.

[132←]
انظر: ص30 و31، وراجع التعليقات في تينك الصفحتين لشرح ما يقصده ديكارت بالتهوّر والسبق إلى الحكم قبل النظر والجلاء والتميز.

ومما يجدر بالذكر أنّني اخترت كلمة «التهوّر» ترجمة لكلمة Précipitation لأنني راعيت الأصل التاريخي لهذا المعنى؛ إذ إنّ القديس توماس الأكويني سبق ديكارت إلى هذا المعنى في علم الأخلاق فقال عنه: إنّه رذيلة تقابل فضيلة التروي والمشورة الّتي هي تابعة لفضيلة الحزم. وعلى ذلك يكون التهور عند القديس توماس من عيوب الإرادة وعند ديكارت من عيوب العقل. انظر: جلسون، التعليق 4، ص 198 و199.

[133←]
انظر لتعريف اليقين: كليات أبي البقاء، ص25، طبعة القاهرة سنة 1281هـ، وكشاف الاصطلاحات، ص 1547، وقارن ذلك بما جاء في معجم الفلسفة 11، للأستاذ لالاند تحت كلمة Evidence.

[134←]
المقال، ص 31.

[135←]
القواعد لقيادة العقل 1، القاعدة الخامسة.

[136←]
المقال، ص 31 و32 مع التعليقات عليها.

[137←]
هملان: مذهب ديكارت 3، ص 70 و71.

[138←]
القواعد 1، الخامسة.

[139←]
المقال، ص 32، والتعليقة الثانية في نفس الصفحة. وأنا أنبّه هنا إلى أنّه يعني بقوله: «كلّ الأحوال» حالتَي التحليل والتركيب، أي في القاعدة الثانية والثالثة.

[140←]
القواعد 1، عنوان القاعدة السابعة.

[141←]
القواعد 1، القاعدة السابعة.

[142←]
المقال عن المنهج، ص 37، والتعليقات في ص 37 و38.

[143←]
بابيه: حياة السيّد ديكارت BAILLET La Vie de Monsieur Des – Cartes، ج 1، ص 115.

[144←]
المقال، من ص 37 إلى 43.

[145←]
المقال، ص 40.

[146←]
ص 41.

[147←]
رينه ديكارت.. مبحث في عمله 16، ص 8 من الترقيم الروماني.

[148←]
دروس في تاريخ الفلسفة 12، ص 292 و293.

[149←]
قصة التلميذ Le Disciple، ص 49.

[150←]
أعمال ديكارت مطبوعة أدام وتانري، ج 5، ص 159، وتدل كلمة «الأتراك» في لغة هذا العصر على المسلمين عمومًا.

[151←]
ظهرت هذه الترجمة للمقال وانكسار الأشعة والأنواء في أمستردام سنة 1644 وعنوان المقال كما يلي:

philosophia. Dissertatio, de Methodo recte regendae Benati Descartes specimen investigandae rationis, & Veritatis in scientiis

وهو منشور في «المجلد السادس» من الأعمال الكاملة.

[152←]

Discourse on Method

ومعها ترجمة لكتب أخرى لديكارت نُشرت في لندن وإدنبره عند William Blackwood وأولاده، الطبعة السادسة عشرة 1925.

[153←]

Abhandlung uber die Methode

في المجلد الأوّل من ترجمة أعمال ديكارت الفلسفية الّتي نشرها في ليبزغ Felix Meiner.

[154←]

التعبير الفرنسوي الّذي استعمله ديكارت هو Bon sens وقصد به القوة اللازمة لإجادة الحكم، أي: لتمييز الحق من الباطل في النظري والعملي. وللعقل عملان فكريان أساسيان وهما البداهة Intuition والقياس Déduction (راجع القاعدة الثالثة من القواعد لقيادة العقل (1) وهانكان: منهج ديكارت (2) في مجلة (ما بعد الطبيعة وعلم الأخلاق)، نوفمبر سنة 1906، ص760، وانظر في مقدمتنا شرح معنى البداهة والقياس عند ديكارت). ومما يجدر بالذكر أنّه وجد بين أوراق ديكارت، بعد وفاته، كُتيّب عنوانه Studium bonae mentis أي درس العقل، وقد نقل هذا العنوان إلى الفرنسية مترجم حياته باييه BAILLET كما يأتي art de bien comprendre‹étude du bon sens ou de l‹L أي: درس العقل أو فن إجادة الفهم، ويُرجح أنّ تلك الكتابة كانت مشروع المقال عن المنهج (راجع هملان مذهب ديكارت (3)، ص36).

[155←]

جمع عَرَض وهو ما يتعلق بذات ما دون أن يلزمها في تعريف ماهيتها.

[156←]

جمع صورة ويقصد بها ديكارت «مبدأ باتحاده مع المادّة يتكون جسم طبيعي ويحل في نوع معين»، جلسون في تعليقه على المقال عن المنهج 4، ص 89.

[157←]

جمع طبيعة، وهي مبدأ أوّل وعلّة لكل حركة وسكون ذاتيين للذي تكون فيه تلك الطبيعة (انظر: تعريف أرسطو للطبيعة، المقتبس في تعليق (4) جلسون، ص 90، وتعريف ابن سينا لها في رسالة الحدود وهي في مجموعة تسع رسائل في الحكمة وبتعريف أعم «هي القوة الّتي في الشيء فتجري بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي عليه، وإن أوجزت قلت: هي قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه» ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج 1، ص 15، طبعة القاهرة سنة 1317).

[158←]

جمع «فرد» وهو ما لا تنطبق كلّ صفاته مجتمعة على غيره.

[159←]
يقصد ديكارت بالنوع هنا الكلي المقول على كثيرين مختلفين في العدد دون الحقيقة في جواب ما هو، وذلك هو النوع الحقيقي.

[160←]
يقول بابيه في كتابه عن حياة ديكارت: إنه صنع - وهو لا يزال في كلية لافليشْ - منهجاً غريباً للمناقشة الفلسفية؛ وهذا المنهج - على حسب بسط المترجم له - هو منهج رياضي صرف ينحصر في معالجة المسائل كما يفعل أصحاب الهندسة، وذلك بتقديم البديهيات، ثمّ الانتقال إلى تعريفات ثمّ إيراد البراهين. (راجع نص بابيه المقتبس في كتاب هملان مذهب ديكارت (3) ص34) وهذه بعض محاولات ديكارت، قبل شتاء سنة 1619 للبحث عن منهج للاختراع (انظر المقدمة).

[161←]
كان العنوان الّذي يريد ديكارت وضعه على المقال هو مشروع علم شامل يستطيع أن يرفع طبيعتنا إلى أعلى درجة لها في الكمال (راجع كتابه إلى صديقه مرسن Mersenne في مارس سنة 1636 في المجلد الأوّل من الأعمال الكاملة طبعة أدام وتانري ص 339).

[162←]
يقصد استكشافه للهندسة التحليلية، وهي توفيق بين علمَي الهندسة والجبر، وكذلك إثباته وجود الله بالبراهين الّتي سيذكرها في القسم الرابع وكذلك آراءه في الطبيعيات وسيشير إليها في القسم الخامس.

[163←]
يقصد الأفراد العاديين الذين لم يهبهم الله قدرة فوق ما لغيرهم من بني الإنسان بحيث يقومون بالمعجزات.

[164←]
يقصد «مدرسة لافليش الملكية» الّتي أسسها اليسوعيون في عهد هنري الرابع عام 1604. وديكارت يشهد بفضل تلك المدرسة في كتاب له إلى بعض أصدقائه يقول فيه: «ويجب أن أنسب ذلك الشرف إلى أساتذتي بأن أقول إنّه ليس في العالم مكان أحكم بأن الفلسفة تعلم فيه خيراً مما تعلّم في مدرسة لافليش» أعمال ديكارت، ج 2، ص 378.

[165←]
يعني بالعلوم العجيبة السحر وأحكام النجوم والكيمياء (كما كانت قديماً) وغيرها من العلوم الّتي لا يطّلع على خفاياها إلّا القليل. ويعني بالعلوم النادرة ما عزّ على العامة مناله.

[166←]
يقصد بذلك: «أنّ عدم كفاية العلم الّذي تلقيته هو السبب الوحيد في تضليلي إذ لا يمكن تعليله بنقص في المدرسة الّتي تعلمت فيها ولا في أساتذتي ولا في نفسي ولا في زماني» (تعليق 4، جلسون، ص 110).

[167←]
يقصد بالحكم القوة اللازمة لتمييز الحق من الباطل (انظر: التأملات، الرابعة (12)).

[168←]

يقصد بالفلسفة فلسفة العصور الوسطى وهو يسوق قوله تهكماً بها.

[169←]

يعني علوم القوانين والحقوق - وقد كان ديكارت طالباً في الحقوق في (جامعة بواتييه) ولبث فيها سنتين من سنة 1614 إلى سنة 1616، ونال منها إجازة القانون المدني والديني في 10 نوفمبر سنة 1616. راجع: (شارل أدام: حياة ديكارت، ص 40، مذكرة 1).

[170←]

يقصد الذين لا تتجاوز معارفهم حدود بلادهم.

[171←]

هذه فكرة عزيزة لدى ديكارت وهو يأخذ بها منذ سنة 1619 (راجع المقدمة والتعليق على ختام الجزء الأوّل)، وأرجّح أنّها ترجع إلى سقراط الّذي يقول: «إنّ إنتاج الشعراء يرجع الفضل فيه، لا إلى علمهم ولكن إلى هبة طبيعية أو إلى إلهام إلهي شبيه بإلهام الأنبياء والعرّافين»، أفلاطون: دفاع سقراط، ص 22 (أعمال أفلاطون في مجموعة الجامعات الفرنسية، المجلد الأوّل، ص 146 - 147). ويقول سقراط في الصفحة نفسها: إنه طلب إلى بعض الشعراء تفسير بعض شعرهم فكانوا لا يفهمونه جيداً. ويأخذ أفلاطون بالفكرة نفسها في حُوارَيْهِ فيدر وبون ويقول: «إنّ شعر الشعراء وحي من آلهة الشعر وأنّهم ينشدونه دون تمام فهمه».

[172←]

كان يُهتم في عصر ديكارت بتعليم الرياضيات لتطبيقها في الأعمال؛ مثل مساحة الأراضي وهندسة ميادين الحرب وفي المقاييس والموازين المختلفة وفي استعمال الآلات الصناعية وغير ذلك.

[173←]

في النص الفرنسي Les anciens payens ويقصد بهم كتّاب ما قبل المسيحية. ويظهر من الجملة التالية أنّه لا يقصد غير الرواقيين لأنّ الّذي يذكره وينكره من الأخلاق هو من تعاليم بعضهم.

[174←]

كان الرواقيون يدعون إلى ألّا يكون للأهواء والعواطف أي تأثير على الحكيم كما أنّه يجب أن يتحمل كلّ الآلام الحسية دون الاهتمام بها.

[175←]

كان الرواقيون يرفعون رتبة «الحكيم» فوق كلّ رتبة ويساوونه بالإله.

[176←]

وكان بعضهم يبيح الانتحار، إذا اقتنع المرء باليأس من هناءة الحياة، فيكون الموت في زعمهم خلاصاً من الآلام.

[177←]

في النص الفرنسي Parricide ومعناها الآن قتل الأب ولكنها في زمن ديكارت كانت تفيد قتل القريب على العموم، ويحتمل أنه يشير إلى قتل بروتس لقيصر؛ وقول الثاني للأول عندما تلقى منه الطعنة القاتلة: «وأنت أيضاً، يا بني Tu quoque, fili mi».

[178←]
الوصول إلى الجنة يكون بالإيمان، والإيمان ليس من عمل العقل (راجع التعليقة التالية).

[179←]
يقصد بالمدد غير العادي الوحي الّذي يفيضه الله على بعض الناس ممن يختصهم؛ وهم بذلك يرتفعون فوق مستوى الإنسانية العادي. ولقد أحصى ديكارت أربعة أصول للعلم كما كان في زمانه وهي: 1 - الأفكار الجلية بذاتها الّتي تحصل بدون تفكير. 2 - ما يحصل بواسطة الحواس. 3 - معاشرة الناس. 4 - قراءة الكتب الجيدة. ثمّ يقول: إنّ الحكمة كلها لا تُكتسب إلّا بتلك الوسائل الأربع، أمّا الوحي الإلهي فإنه لا يوصلنا إلى العلم بالتدريج، شأن تلك الطرق؛ بل يسمو بنا مرّة واحدةً إلى عقيدة معصومة من الخطأ (راجع: رسالته إلى من ترجم إلى الفرنسية كتابه مبادئ الفلسفة).

[180←]
يقصد ما لا يعتمد في إثباته على البرهان الصحيح الّذي يوقع اليقين، وإنّما يعتمد على القياس الجدلي الّذي يوقع تصديقاً شبيهاً باليقين.

[181←]
يشير إلى الجاه الّذي ينتج عن درس الفقه والقوانين، وإلى الكسب الّذي ينتج عن درس الطب.

[182←]
أي من أتباع المذهب الكلبيّ نسبة إلى ديوجينيس الكلبيّ؛ ويرجح الأستاذ جلسون أن تكون في تلك العبارة إشارة إلى جواب ديوجيليس نفسه إلى الإسكندر المقدوني «الّذي أريده منك هو أن تنحرف كيلا تمنع عني الشمس» (انظر: التعليق (4)، ص 140).

[183←]
يشرح النص اللاتيني ذلك بما زاد فيه على الأصل الفرنسي وهو «أي نظراً لما في هذه العلوم من معارف غير صحيحة» (أعمال ديكارت، ج 6، ص 544).

[184←]
في ذلك يظهر ديكارت اعتقاده بعدم كفاية العلم الّذي كان موجوداً في زمنه في الكتب؛ وعلى ذلك فهو يبحث عن طريقة أخرى لاستكشاف علم جديد، وهنا يرى أنّ تلك الطريقة هي في التفكير بعقله الحرّ المستقل، لأنه كان يعتقد أنّ بذور العلوم كائنة فينا، وأن الحقيقة تثوي في نفوسنا كما تثوى النار في حجر الصوّان، ولعلّه كان يريد بذلك تقليد الشعراء الذين يعتمدون على الاختراع، أي على استخراج الحقائق من عقولهم، وفي ذلك ينحصر فضل الشعر أكثر من اعتمادهم على تحصيل مادة أشعارهم من الكتب، أو من محاضرة غيرهم. (راجع ميلو MILHAUD أزمة صوفية عند ديكارت عام 1619 (9) في مجلة (ما بعد الطبيعة والأخلاق)،

المجلد الثالث والعشرين، ج 4، ص 607 - 621) وأرجح أنّ ديكارت عزم على ذلك عام 1616 بعد انتهائه من درس الحقوق في جامعة بواتيه وقبل ابتدائه في الرحلات كما يظهر من النص.

[185←]

في ذلك يهاجم ديكارت طرق التفكير في العصور الوسطى، ويتهكم على عقم الجدل الّذي كان يقتصر عليه العلماء.

[186←]

يقول ديكارت في مبادئ الفلسفة 6 في الفقرة الثلاثين من الجزء الأوّل: «وينتج من ذلك أنّ ملكة المعرفة الّتي وهبها الله لنا، والتي نسميها بالنور الفطري، لا تتصوّر مطلقاً أي شيء ما لم يكن حقيقياً من حيث هي تتصوّره، أي ما دامت تعلمه بوضوح وتميُّز؛ إلخ..». وكذلك فإنّ لديكارت حواراً وهذا عنوانه الطويل: «البحث عن الحقيقة بواسطة النور الفطري، الّذي يعين وهو خالص وحده، وبدون أن يستعين بالدين أو بالفلسفة، الآراء الّتي يجب أن يراها رجل شريف فيما يختص بكل الأمور الّتي تشغل فكره، وينفذ إلى أسرار أعجب العلوم 7» ويشار إليه للإيجاز بالبحث عن الحقيقة فقط.

[187←]

سيساعد ما يلي ذلك، أي مطلع القسم الثاني، على تعيين ذلك الوقت الّذي عزم فيه ديكارت ذلك العزم. ويتفق الشُّرّاح على أنّ هذا كان في يوم 10 نوفمبر سنة 1619؛ والاعتماد في ذلك على قول ديكارت في رسالة أوليمبيكا (8) (وهي من كتابات ديكارت بالقرب من ذلك التاريخ وقد طبعت في المجلد العاشر في مطبوعة أدام وتانري) أنّه وجد في ذلك اليوم قواعد على علم عجيب fundamenta Mirabilis scientiae على أنّ هناك خلافاً في تقدير ذلك الاستكشاف والرأي الّذي نأخذ به أنّه استكشف يومئذٍ منهجه بأكمله؛ إذ ليس عند ديكارت إلّا منهج واحد، وكل ما استكشفه في علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة والرياضة لم يكن إلّا نتيجة لتطبيق منهجه، والأستاذ آدم يرى أنّ في ذلك اليوم اهتدى ديكارت إلى بعض استكشافاته الرياضية المهمة على أنّه لا يعين ذلك الاستكشاف كما أنّه لا يجزم برأيه (راجع أعمال ديكارت ج12 ص50). أمّا الأستاذ ميلو فيرى أنّ كلّ تلك الآراء باطلة، وأنّ ديكارت اهتدى في ذلك اليوم إلى وجوب العدول عن كتب الأقدمين والاقتصار في البحث عن الحقيقة «الّتي توجد في نفسنا بذورها كما يوجد شرر النار في حجر الصوان» على الاستعانة بالنور الفطري أو بالإلهام الّذي يشبه إلهام الشعراء أو بالبداهة. (راجع مقالة أزمة صوفية عند ديكارت عام 1619). ولكنا رأينا، فيما سبق، أنّ ديكارت عزم على العزم الّذي يتصوره الأستاذ ميلو عام 1616 بعد انتهائه من المدارس وقبل بدئه في الرحلات، وإذن فلا بد أنه بعد رحلاته قد اهتدى إلى شيء آخر كما يتبين من كلامه في آخر القسم الأوّل، وعلى ذلك يبطل قول ميلو (راجع تفصيل ذلك في المقدمة).

[188←]

المقصود بالحروب حروب الثلاثين عاماً الّتي انتهت بمعاهدة وستفاليا عام 1648 والإمبراطور هو فرديناند الثاني الّذي تُوّج قيصراً في 9 سبتمبر سنة 1619 (راجع: كينو فيشر KUNO FISCHER: حياة ديكارت وعلمه ومذهبه، ص174 وما يليها من الطبعة الخامسة، هيد لبرج سنة 1912).

[189←]

نزل ديكارت أوّلاً في أولم Ulm حيث زار الرياضي فاولهابر Faulhaber وبقي هناك بضعة شهور. ولكن عزلته الحقيقية كانت في نيوبرج Neuburg. والمدينتان على نهر الدانوب (راجع فيشر: الكتاب المذكور، ص

.(175

[190←]

أي العلوم الّتي تعتمد على الجدل، وهو ما كان يغلب على استدلالات المشتغلين بالفلسفة في العصور الوسطى. وهذه العلوم لا تصل بتلك الأقيسة إلى مراتب اليقين مثل علوم الرياضة.

[191←]

لأنّ المقال هو في الحقيقة أنموذج لعمل ديكارت بأكمله.

[192←]

التهور: هو أحد مصادر الخطأ عند ديكارت، وهو ينحصر في الجزم لحكم قبل تبين اليقين فيه، أي في التهافت إلى المطالب قبل تحقيق المقدمات.

[193←]

كلمة مشهورة لشيشرون هذه ترجمة نصها اللاتيني «لا يوجد قول مخالف للعقل لم يقل به من قبل بعض الفلاسفة» (راجع جلسون: التعليق على المقال، ص 178).

[194←]

«Des Cannibales» هم أكلة اللحوم البشرية، وفي النص اللاتيني استُبدلت بها كلمة أمريكيين Americanos والمقصود بالطبع سكان أمريكا الأصليون قبل الفتح الأوربي.

[195←]

أي من مؤسسي المذاهب الفلسفية من اليونان القدماء.

[196←]

المرجح أنّه يقصد زمان وجوده في مدرسة لافليش، لأنّ النص الّذي يسبق هذا مباشرة يوضح لنا أنّ ديكارت كان يتكلم عن أوائل عهده باستكشاف المنهج أي عام 1619، وإذن فعندما يقول: «لما كنت أحدث سناً» فهو يعني ما قبل ذلك التاريخ. ثمّ إنه سيأخذ في نقد الفلسفة والرياضيات الّتي كانت تُعلّم في المدارس، ومنها مدارس اليسوعيين الّتي كان هو في إحداها.

[197←]

ينحصر التحليل باعتباره جزءاً من علم الهندسة، لا كمنهج للاستدلال والبرهان، في حلّ المسائل بتحويلها جزئياً إلى مسائل أخرى أبسط وأعم، فمثلاً لإيجاد النقطة المتساوية البعد عن ثلاث نُقط، فإنه يجب أن تكون تلك النقطة أوّلاً متساوية في البُعد عن نقطتين، أي أن تكون على العمود المقام من منتصف المستقيم الّذي يصل النقطتين، ولإيجاد النقطة المطلوبة يجب أوّلاً إيجاد المحل الهندسي الّذي هي جزء منه (راجع هملان: مذهب ديكارت 3، ص 55 و56). أمّا إذا كان التحليل باعتباره منهجاً للاستدلال، فهو ما يقول عنه إقليدس أنّه يفرض أنّ المطلوب ثابت، ثمّ ينتقل منه بطريق الاستنتاج حتّى يوصل إلى قضية أخرى ثابتة قبل، وبذلك يتم البرهان على المطلوب (راجع لالاند: مقالة التحليل Analyse في المعجم الفلسفي 11) وهذا المعنى هو ما يرجح هملان ص 56 وأستاذنا المسيو لالاند أنّه مقصود ديكارت. أمّا المسيو جلسون فيرى أنّ معاصري ديكارت لا

يرون أنّ التحليل كمنهج للاستدلال، يقابل التحليل باعتباره جزءاً من علم الهندسة (انظر: التعليق 4، ص 183) ويشرح ديكارت نفسه التحليل باعتباره منهجاً بقوله: «في التحليل يُستنبط المعلوم من المجهول وذلك بفرض المجهول معلوماً والمعلوم مجهولاً». (هذا النص ذكره أوّلاً رافيسون Ravaisson) بدون إشارة إلى موضعه، ويتبعه في ذلك كثير من المؤرخين (انظر: هملان، ص 79 و80) ويقول فيه أيضاً: «يُظهر التحليل حقيقة ما وُصل به إلى الشيء تبعاً لمنهج، ويُبين كيف تتوقف المعلولات على العلل؛ بحيث إذا شاء القارئ أن يتتبع ذلك وأن ينظر بعناية في كلّ ما يحويه، فإنّ فهمه للشيء الّذي بُرهن عليه كذلك، لن يكون أقل كمالاً، ولن يجعل ذلك الشيء أقل اختصاصاً به، مما لو أنّه هو الّذي توصل إليه واستكشفه بنفسه» (الردود على الاعتراضات الثانية 12) وميزة التحليل البارزة الّتي توافق روح الفلسفة الديكارتية هي ما أبداه ليبنتز في علم الجوهر الفرد (مونادولوجيا) بقوله: «عندما تكون حقيقة لازمة، فإنّ الإنسان يستطيع إيجاد حجتها بالتحليل، وذلك بتحليلها إلى أفكار وحقائق أبسط حتّى يصل المرء إلى الأفكار والحقائق الأوليّة» (الفقرة 33. انظر: الكتابات الفلسفية philosophische Schriften، طبعة جرهاردت، ج 6، ص 612).

[198←]

درس ديكارت في (كلية لافليش) منطق المدرسة وقرأ فيها المدخل لفورفريوس (إيساغوجي) ومقولات أرسطو (قاطيغورياس) وكذلك تحليل القياس (أنالوطيقا الأولى) والبرهان (أنالوطيقا الثانية) والعبارة (باراميناس) (راجع بيان الكتب الّتي كان مقرراً درسها في هملان مذهب ديكارت 3 ص13 و14 وجلسون التعليق 4 ص118). وهو يأخذ على منطق المدرسة أي على القياس (سولوجسموس) أنّه عقيم لا يساعد على الاختراع؛ لأنه إذا وضعت المقدمات وكان الحدّ الأوسط في مكانه، فإنّ استخراج النتيجة لا يحتاج إلى أكثر من تعبير لغوي وبعبارة أخرى فإنّ النتيجة لا تقوم بأكثر من أن تنقل، تبعاً لأخس المقدمتين، وعلى حسب موضع الحد الأوسط، قولاً هو من قبل صادق على الحد الأوسط وبيّن الثبوت له؛ وبذلك لا يضيف القياس شيئاً إلى معرفتنا. أمّا قول ديكارت بأن أقيسة المنطق تنفع في أن نتكلم فيما نجهل دون حكم، ومعنى الحكم عنده تمييز الحق من الباطل، فالمرجح أنّه يوجه باعتراضه إلى منطق الماصدق، لأنّ الحكم باعتبار الماصدق لا يستلزم انتباهاً كثيراً من النفس، أمّا باعتبار المفهوم فلا يتسنى الحكم دون انتباه العقل إلى معاني الحدود.

تذنيب * لكل حدٍّ ما صدق وهو الأفراد الّتي يطلق عليها ذلك الحد؛ فمثلاً ما صدق الإنسان هو زيد وعمرو وكل الأشخاص الإنسانية؛ وللحد أيضاً مفهوم وهو المعنى الّذي يفيده ذلك الحد، فمثلاً مفهوم إنسان هو كونه حياً وحيواناً ومن أهل السلسلة الفقرية ومن ذوي الثدي إلخ.

[199←]

هو رايموند لِلّ Lulle العالم الفيلسوف الكيماوي الرحالة المبشّر. وهو من أعجب شخصيات العصور الوسطى؛ ولد في بالما بجزيرة ماجوركا سنة 1235 ومات مرجوماً في 30 يونيه سنة 1315. وقد تعلّم علوم العرب ولغتهم في الأندلس كي يدعو المسلمين إلى المسيحية، ويظهر أنّ جرأته وحماسته الفائقتين كانتا تشفعان له في غض أمراء المسلمين عنه والتسامح معه. وله مؤلفات كثيرة جداً يقول البعض أنّها تبلغ أربعة آلاف كتاب وقد ضاع أكثرها (انظر: تاريخ حياته وموجزاً عن مؤلّفاته في رسالة زويمر ZWEMER ريموند لل Lulle أوّل مبشّر بين المسلمين القاهرة سنة 1915). ولرايموند لِلّ مؤلفات بالعربية، أمكن أخيراً إحصاء ثمانية منها، على أنّها غير موجودة (انظر مجلة الدروس الإسلامية Rev. des etudes Islamiques، السنة الأولى 1927، الكراسة الأولى، ص 35). ويعني ديكارت بفن لِلّ Lulle ما هو معروف بالفن الكبير Ars magna وقد صنعه للّ للتغلب على صعوبتين في منطق أرسطو: الأولى استكشاف المقدمات أو المبادئ اللازمة للوصول إلى نتيجة مبرهنة علمية؛ والثانية إيجاد الحد الأوسط إذا وُجد الطرفان؛ وهو يلجأ في هذين

المشكلين إلى فنّه الكبير الّذي يجعل من الفكر آلة مسخرة بحيث حقّ لديكارت أن يحكم عليه حكمه (انظر لشرح الفن الكبير مقالة للّ في معجم العلوم الفلسفية Dictionnaire des sciences philosophiques تحت إدارة فرانك FRANCK، وكذلك برهييه BREHIER: تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 700 وما يليها من الطبعة الأولى، باريس سنة 1926 وما بعدها).

[200←]

ديانا هي ابنة جوبيتر كبير الآلهة عند الإغريق والرومان، وكانت ملكة الغابات؛ ومينرفا وتسمى أيضاً بلاس أثينا كانت إلهة الحكمة والفنون.

[201←]

انظر: التعليقات على كلمة الخيال في الكلام على قوى النفس في القسم الخامس.

[202←]

يرى هملان في ذلك النص اعترافاً من ديكارت بالنقص في كتابه القواعد 1 الّذي لم يكمله ديكارت على حسب مشروعه لأنه كان ينوي جعله في ستّ وثلاثين قاعدة، ولكنه بين أيدينا في واحدة وعشرين فقط، وإذن فيظن هملان في قوله: «أنّ كثرة القوانين كثيراً ما تهيّئ المعاذير للنقائص» إشارة إلى ذلك النقص (انظر: مذهب ديكارت 3، ص 48). ولقد اهتمّ ديكارت منذ حداثته بالبحث عن قواعد عامة قليلة العدد لقيادة العقل في تحري الحقيقة وفي ذلك من أقواله والتي يرجع تاريخها إلى عهد شبابه قوله: «إنّ أحكام العلم هي إرجاعه كلّ شيء إلى قليل من القواعد العامة» (انظر: ص 13 من أعمال ديكارت غير المطبوعة 14، نشرها الكونت فوشيه دي كاري DE CAREIL FOUCHET في باريس 1859 - 1860).

ثمّ إنّنا نرى أنّ ديكارت يقتصر في المقال على أربع قواعد فقط، بينما يبسط في كتابه القواعد 1 واحدة وعشرين قاعدة، ومع ذلك فهي ناقصة؛ ولا تزيد في شيء عن قواعد المقال؛ وهذا راجع إلى أنّ المقال كُتب بعد القواعد ولو أنّه نُشر قبله (انظر: جلسون، التعليق 4، ص 196). وهناك رأي آخر قديم يقول به الأستاذ ناتورب NATORP في كتابه المشهور نظرية المعرفة عند ديكارت 15، ص 165، ومحصّله أنّ القواعد الاثنتي عشرة الأولى في كتاب القواعد هي شرح لقواعد المقال الأربع (انظر: يونجمان IUNGMANN: رينيه ديكارت، مبحث في عمد 16، ص 4 و5).

[203←]

التهور وبالفرنسية Précipitation ويعني به ديكارت الحكم قبل أن يصل العقل إلى يقين كامل، وقد شرحناه سابقاً.

[204←]

السبق إلى الحكم قبل النظر، وبالفرنسية Prévention، وهو في نظر ديكارت أوّل مصادر الخطأ؛ ويقصد به أن يكون للمرء في بعض المسائل أحكام يأخذ بها قبل فحصها بعقله المستقل؛ وهذه الأحكام إمّا أن تكون مأخوذة من زمن الطفولة عندما يكون الاتصال بين النفس والبدن وثيقاً جداً بحيث يكاد العقل لا يفكر في أبعد مما يحس البدن (انظر: مبادئ الفلسفة 6، ج 1، الفقرة 71) وإمّا أن تكون تلك الأحكام السابقة للتفكير الشخصي مأخوذة عن السلف بالنقل دون نقد.

[205←]

«أسمي المعرفة جلية إذا كانت حاضرة وظاهرة أمام نفس منتبهة» مبادئ الفلسفة 6، ج 1، الفقرة 45. أمّا المعرفة المتميزة فهي ما كانت ذات حدود معينة بحيث لا تختلط مع غيرها، ويرى ديكارت أنّ المعرفة تصح أن تكون جلية وغير متميزة مثل شعور المرء بألم موجع فإنّ المعرفة هنا حاضرة وظاهرة ولكنها غير متميزة لاضطراب حكم المرء في طبيعة الألم، ولكن العكس لا يصح (راجع المبادئ 6، ج 1، فقرة 46).

وتسمى تلك القاعدة الأولى بقاعدة اليقين.

[206←]

تسمى هذه القاعدة بقاعدة التحليل.

[207←]

البسيط هو ما ليس له أجزاء وهو إمّا يُعرف كله أو يُجهل كله (انظر القواعد (1): الثانية عشر).

[208←]

هذا الاصطلاح «أسهل الأمور معرفة» غامض عند أرسطو وفي العصور الوسطى وهو يفيد من جهة، ما نعرفه أحسن معرفة؛ ومن جهة أخرى أكثر الأمور قبولاً للمعرفة مطلقاً وبالطبع، أو أكثرها قبولاً للفهم (انظر: روبان ROBIN، الفكر اليوناني La pensée grecque، ص 305، وكذلك برنشفيك BRUNSCHVICG: الرياضة وما بعد الطبيعة عند ديكارت 17. وهذه القاعدة الثالثة تسمى قاعدة التأليف أو التركيب.

[209←]

تسمى تلك القاعدة بقاعدة الاستقراء التام Enumération وهي عند ديكارت تنحصر في «تحري كلّ ما يتصل بمسألة ما، وينبغي أن يُجتهد في ذلك التحري ويُعنى به بحيث يمكن أن يُستنبط منه بيقين أنّنا لم نهمل شيئاً بخطأ منّا»، القواعد 1، القاعدة السابعة. ومع أنّ ديكارت يطلق على تلك العملية اسم «الاستقراء» فإنها في الواقع كما يقول هملان (ص 73): «قياس في طريق التكوين». وهو يختلف عن الاستقراء القديم في أنّه مع تأسيسه علاقات بين الحدود أ وب وبين ب وج، وبين ج ود وبين د وس يساعد على إقامة علاقة واحدة بين أ وس، وبذلك يكون الاستقراء الديكارتي وسيلة لزيادة المعرفة والاستكشاف Ars inveniendi (راجع: هانكان، منهج ديكارت 2، ص 772).

[210←]

«هذا هو العزم على درس النسب في ذاتها باستقلالها عن كلّ مادة تتعلق بها، وذلك ما سيؤدي بديكارت إلى اختيار الخطوط كرموز للتعبير عن كلّ المقادير» جلسون: التعليق 4، ص 218، ومعنى هذا تفكير ديكارت في العلم الّذي استحدثه وهو الهندسة التحليلية الّتي سيتحدث عنها في الصفحة الآتية.

[211←]

استعمل ديكارت حروف الهجاء كرموز موجزة للدلالة على الكميات المعلومة كما أنّه أوّل من استعمل الحرفين س X والاجتماعي Y للدلالة على الكميات المجهولة. ونحن مع الذين يرون أنّ الـ (س) كرمز رياضي يدل على المجهول الّذي يُطلب العلم به هو من أصل عربي؛ لأنّ العرب كانوا يستعملون للإشارة إلى

ذلك المجهول كلمة «شيء» وأخذها عنهم الإسبان، ولما لم يكن في لغة هؤلاء ما يقابل حرف (الشين)، استعاضوا عنها بالسين (X). انظر: كازانوفا CASANOVA، تعليم العربية في الكوليج ده فرانس، ص 21، باريس، سنة 1910. ومحمود الخضيري: العرب والرياضة، في مجلة (الزهراء)، ج 6 م 4 شعبان 1346.

[212←]

لأنّ ديكارت باستحداثه الهندسة التحليلية بفضل تطبيق منهجه قد جمع بين مزية الهندسة بدرس الخطوط - وهذا تيسير للدرس لما فيه من استعانة بالخيال - وبين مزية الجبر بالإيجاز في الرموز.

[213←]

في النص اللاتيني: «كما فعلت بمعضلات الهندسة أو الجبر»، أعمال ديكارت الكامد مطبوعة أدم وتانري، ج 6، ص 552.

[214←]

أي للمبدأ الثالث المسمى بقاعدة التأليف (انظر: جلسون، التعليق، ص 226).

[215←]

يقصد شتاء 1619 حيث كان في منعزله عندما اهتدى إلى منهجه، لأول مرة، ومن المعروف أنّ ديكارت مولود في سنة 1596.

[216←]

أي غير نهائية. والحقيقة أنّ هذا التعبير أدّى إلى خلاف كبير بين مؤرخي الفلسفة الديكارتية، لأنّ ديكارت يقول في تنبيهه الّذي صدر به المقال إنّه استنبط قواعد الأخلاق الواردة في القسم الثالث من منهجه، وكذلك يقول في القسم السادس ص 61 إنّه يقيس أخلاقه على منهجه. على أنّه يقرر هنا، وفي أمكنة أخرى، أنّ هذه الأخلاق مؤقتة. ويُعرّفنا مخطوط جوتنجن (وقد نشره لأول مرة الأستاذ أَدَم سنة 1896 ثمّ ظهر في الأعمال الكاملة ـ المجلد الخامس) بأنّ ديكارت كتب قواعده الأخلاقية وهو نادم وذلك خشية أن يتّهمه المشتغلون بالعلم وغيرهم بأنه لا دين له ولا إيمان، وكذلك خشية أن يسيؤوا فهم منهجه، وقد كتب إلى صديق له في أوّل نوفمبر سنة 1646 يقول لو أنّه وضع أخلاقاً نهائية لما أبقى له الناقدون راحةً ما، لأنّ طبيعياته لم تنل القبول عند أولي الأمر، كما أنّ البعض اتّهمه باللاأدريّة لأنه نقض أقوال اللاأدريين، وقال عنه البعض الآخر إنّه ملحد مع أنّه أثبت وجود الله، وغير ذلك (انظر الأعمال الكاملة، ج 4، ص 536). ومن المعروف أنّ ديكارت في تصنيفه للعلوم في مقدمته لمبادئ الفلسفة 6 جعل الأخلاق في قمة العلوم، وقال إنّها تستلزم معرفة كاملة للعلوم الأخرى، ولما كان ديكارت لم يستطع إتمام طبيعياته ولا أن يطبقها على الميكانيكا والطب فإنّه لم يستطع وضع أخلاقه النهائية مع عنايته الكثيرة بعلم الأخلاق (راجع: هملان الكتاب المذكور قبلاً 3، الفصل الرابع والعشرون. وبوترو BOUTROUX: العلاقة بين الأخلاق والعلم في فلسفة ديكارت في كتابه: دروس في تاريخ الفلسفة 13، ص 299 وما يليها) على أنّنا نعتقد أنّه لو أتمّ ديكارت مذهبه في الأخلاق لما نقض ما كتبه في المقال؛ والذين قالوا أنّ ديكارت مال إلى المذهب العقلي في الأخلاق فيما قاله عن الأخلاق بعد المقال لم يفطنوا إلى أنّ ديكارت يفرّق بين عمل العقل في العملي أي في الأخلاق وعمله في النظري مع تقريره دائماً أنّ طبيعة العقل تقتضي ذلك وهذا ما سيوضحه فيما يتلو من القسم الثالث.

[217←]

«لأنّ عمل النفس الّذي يحكم به أنّ الشيء خير أو شر يتعلق بالإرادة، وأنّ العمل الّذي نعرف به أنّنا حكمنا كذلك خاص بالعقل. وليس غريباً جداً أن تكون وظيفتان إحداهما تتعلق بالعقل والأخرى بالإرادة مختلفتين، وأنّ إحداهما تستطيع أن تكون بغير الأخرى» تفسير بييرْ سُلفانْ رِجِيسْ اقتبسه جلسون في تعليقه، ص 237 و238.

[218←]

أفكارنا ملك لنا لأنها تتبع تماماً إرادتنا الحرّة.

[219←]

نرى في هذه الحكمة الثالثة مظهر التأثير الرواقيّ، ولقد كان شائعاً في القرن السادس عشر، فديكارت رواقيّ مثل أبطال روايات كورنيْ Corneille (انظر بوترو الكتاب المذكور قبلاً 13 ص 300). والرأي المشهور هو أنّ ديكارت رواقي في أخلاقه ولكننا نرى رأي هملان الّذي يقول أنّه ليس رواقيّاً كما تذهب إلى ذلك كثرة أهل الرأي وإنّه يختلف عن الرواقيين فيما يأتي: (1) يقول الرواقيون بالجبر المطلق ونفي حرية الإرادة (*)، بينما يثبت هو الحرية للإرادة بل إنّ الإرادة عنده تكاد ترادف الحرية. (2) إنّ الرواقيين يرون أنّ المرء يرزح تحت قوى الوجود وهم يعتبرون كلّ لذة حسية تراخياً وضعفاً، بينما يتفاءل ديكارت بالشهوات ويكثر التصريح بما فيها من خير. (3) إنّ فلسفة الرواقيين هي فلسفة استسلام بينما يدعو ديكارت في القسم السادس من المقال إلى فلسفة تجعلنا سادة الطبيعة وأربابها. (انظر مذهب ديكارت 3 ص 382 و383).

(*) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه (الأخلاق): «...ففلاسفة اليونان كان بعضهم يرى أنّ الإرادة حرة في الاختيار كالرواقيين إلخ» ص 60 و61 من الطبعة الثالثة: القاهرة 1344 - 1925. والذي ينسبه الأستاذ للرواقيين ليس من مذهبهم لأنهم كانوا يقولون بالجبر المطلق ونفي حرية الإرادة (راجع جانيه وسياي JANET et SEAILLES تاريخ الفلسفة مسألة الحرية ص 330).

[220←]

أي: الفلاسفة الرواقيّون.

[221←]

يعرّف السيّد الشريف الجرجاني الفلسفة بإنّها: «التشبّه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية»، التعريفات ص 113، طبعة استانبول 1327. وهذا مطابق لقول الرواقيين الذين كانوا يرون أنّ الحكيم سعيد مثل الإله نفسه.

[222←]

أي النظام الّذي أقامه الله في كلّ شيء في الوجود (راجع كتاب إلى الأميرة إليزابيت 18 أغسطس 1645 في م 4، ص 273 من الأعمال الكاملة، طبعة أَدَم وتانري).

[223←]

أي جنّبها عن الشك المنهجي الّذي يقول به في التفكير النظري ولكنه يستبعده عندما يكون الأمر في صدد «الدين» أو «الأخلاق».

[224←]

من سنة 1619 إلى سنة 1628 ولقد أفلح، مع انهماكه في الأسفار كما يقول، في تطبيق منهجه على بعض مسائل الطبيعيات والرياضيات (انظر: هملان: مذهب ديكارت 3، ص 47).

[225←]

يختلف شك ديكارت المنهجي عن شكّ اللاأدريين في أنّه لا يدوم؛ بل ينتهي عند الوصول إلى اليقين بينما شكّ اللاأدريين دائم لا ينتهي قط. (هملان: الكتاب المذكور قبلاً 3، ص 108) ثمّ إنّ اللاأدريين يرون استحالة العلم لأنهم يشكّون في كلّ شيء حتّى في أنّهم يشكّون، بينما ديكارت قَبِل مبادئ قوية لإمكان العلم، وهي ترجع جميعاً إلى التسليم بوجود الله وأنه مصدر الصدق والخير، وسيوضح ذلك في القسم الرابع.

[226←]

في الطبيعيات والرياضيات ومن أهمها التحقيق التجريبي لقانون الانكسار.

[227←]

أي: في مبحث انكسار الأشعة وعلم الأنواء وهما موضوعان عالجهما ديكارت مع الهندسة، وأصدر الثلاثة في كتاب واحد سنة 1637 مع المقال.

[228←]

أي: علماء العصور الوسطى.

[229←]

أي: فلسفة العصور الوسطى المعتمدة على آراء أرسطو.

[230←]

المقصود «هولندا».

[231←]

بدأت تلك الحروب بالثورة على إسبانيا طلباً للانفصال عنها سنة 1572 وانتهت بمؤتمر مُنْسْتر Munster سنة 1648.

[232←]

في هولندا.

[233←]

في النص الفرنسي métaphysiques، وقد نقل جلسون عن (معجم الأكاديمي الفرنسية) (1694)، أنّ هذه الكلمة كصفة تفيد أحياناً معنى التجريد. انظر التعليق 4، ص 283.

[234←]

في النص اللاتيني «أصول فلسفتي».

[235←]

في الفقرة الثالثة من الجزء الأوّل من المبادئ 6 الّتي عنوانها «في أنّه لا يجب علينا أن نستعمل هذا الشك في تصريف أعمالنا» يبسط ديكارت قولاً شبيهاً بالذي يورده هنا.

[236←]

في الحكمة الثانية من الأخلاق المؤقتة في القسم الثالث من المقال.

[237←]

يقول في التأملات الأولى 12: «شاهدت بعض الأحايين أنّ هذه الحواس تخدعنا؛ ومن الحزم ألّا نثق البتة تمام الثقة في الّذي يخدعنا مرة واحدة».

[238←]

المغالطة قياس فاسد: إمّا من حيث مادته، وإمّا من حيث صورته.

[239←]

الفرق لدى ديكارت بين الحلم واليقظة في حظهما من الحقيقة «أنّ الذاكرة لا تستطيع أن تصل الأحلام بعضها مع بعض ومع مجرى حياتنا كما هو شأنها في وصل الأشياء الّتي تحصل لنا ونحن في اليقظة» التأملات السادسة 12.

[240←]

أ - معنى التفكير، يقول ديكارت في التأملات الثانية 12: «إنني شيء مفكّر Res cogitans. وما هو هذا الشيء المفكّر؟ إنه شيء يشكّ ويفهم ويُثبت وينفي ويريد، ولا يريد ويتخيل أيضاً ويُحسّ». وكذلك يقول في التأملات الثالثة 12: «إنني شيء يفكّر، أي يشكّ، ويثبت، وينفي ويعرف من الأشياء قليلاً ويجهل منها الكثير، ويحبّ، ويكره، ويريد ولا يريد، ويتخيل أيضاً ويحس» ويقول أيضاً في ردوده على الاعتراضات الثانية 12 التعريف الأوّل: «أعني بكلمة الفكر Penséa أو Cogitatio كلَّ ما هو فينا بحيث نكون على وعي به مباشرة. وهكذا فعمليات الإرادة والفهم والخيال والحس هي أفكار ولكنّني أوردت كلمة مباشرة عن قصد كي أُبعِدَ كلّ ما يتبعُ أفكارنا أو يعتمد عليها. فمثلاً، الحركة الإرادية هي في الحقيقة فكر باعتبار مبدئها، ولكنها ليست فكراً بذاتها» ويقول كذلك في الفقرة التاسعة من الجزء الأوّل من المبادئ 6: «أعني بكلمة التفكير Penser، كلّ ما يحصل فينا بحيث ندركه مباشرة بأنفسنا، ولهذا فليس الفهم والإرادة والخيال وحدها ولكن الحسّ أيضاً كلها تفكير» وبالجملة فالتفكير عند ديكارت معناه أن يكون المرء واعياً على العموم.

ب - القضية من الوجهة المنطقية. زعم جاسندي Gassendi أن «أنا أفكر، إذن فأنا موجود قياسٌ»، وأنّ ديكارت أضمر مقدمته الكبرى وهي: «وكل مفكر موجود»؛ وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح أن تكون تلك الحقيقة أنا أفكر، إذن فأنا موجود مبدأ أوّل ما دامت تعتمد على صحة المقدمة الكبرى المضمرة. على أنّ ديكارت أجاب عن ذلك الاعتراض بأنّ مبدأه ليس قياساً وإنّما هو بداهة أو «تبصّر بسيط للنفس»، ويرجع السبب في اعتبار ذلك المبدأ قياساً إلى وجود كلمة إذن Ergo أو Donc فيه الّتي تُستعمل عادةً في القياس وقد حل اسبينوزا ذلك الإشكال باقتراحه التعبير عن هذا المبدأ بهذه العبارة Ego sum cogitans أي أنا أفكر (راجع هملان: الكتاب المذكور قبلاً، الفصل التاسع. وكينوفيشر: حياة ديكارت وعلمه ومذهبه 10، ص 401 وما يليها. وجلسون في تعليقه 4، ص 292 وما بعدها. وبرنشفيك: المقال المذكور سابقاً،17 ص 315).

(*) يسمى ذلك النوع من القياس بقياس الضمير وهو بالفرنسية Enthyméne «وهو يقياس طويت مقدمته الكبرى إمّا لظهورها والاستغناء عنها كما جرت العادة في التعاليم كقولك خطأ اب، اج خرجا من المركز إلى المحيط فينتج أنهما متساويان وقد حُذفت الكبرى وإمّا لإخفاء كذب الكبرى إذا صرح بها كلية كقول الخطابي هذا الإنسان يخاطب العدو فهو إذاً خائن مسلّم للثغر ولو قال وكل مخاطب للعدو فهو خائن لشعر بما يناقض به قوله ولم يسلم». ابن سينا: النجاة، ص 91، طبع القاهرة 1331.

[241←]

التفرقة بين النفس والبدن. هذه الحجّة الّتي أوردها هنا ديكارت لبيان استقلال النفس عن البدن، أي لإثبات أنّ وجودها غير متوقف على وجوده يراها البعض مستمدة من القدّيس أوغسطينوس Augustinus، وأول من قال بذلك هو الدكتور أرنولد ARNAULD في الاعتراضات الرابعة 12، ولكن ديكارت لم يجب عليه في هذا الشأن بأكثر من شكره على «المعونة الّتي أمدّه بها وذلك بتأييده بحجة القديس أوغسطينوس» الردود على الاعتراضات الرابعة 12. وكذلك انظر كينوفيشر: حياة ديكارت وعلمه ومذهبه 10، ص 396 وما بعدها. وجلسون في تعليقه 4 ص 295 وما بعدها. على أنّ القائلين بذلك لم يقولوا بأنّ ديكارت نقل عن القديس أوغسطينوس نقلاً، بل لم يزيدوا على ملاحظة بعض وجوه التشابه بين أفكار الفيلسوفين. وقد ظهر هذا التشابه ضئيلاً جداً أمام البعض حتّى أهمله ومن هؤلاء هملان الّذي يقول: «وجّه ديكارت جهده إلى معضلة التفرقة بين النفس والبدن وذلك بتناوله المسألة في ذاتها واستعان لحلّها بحجة لا تختص إلّا به» «Qui n’appartient qu’a lui» مذهب ديكارت 3، ص 254، وهو يقصد تلك الحجّة الّتي نعلّق عليها الآن لأنّ لديكارت حجّتين غيرها لا يجادل أحد في أنّه استمدهما من سابقيه (انظر المقدمة).

على أنّنا نعتقد أنّ نفس حجة ديكارت الّتي يقول عنها هملان أنّها لا تختص إلّا به، قد أوردها من قبله ابن سينا في الشفاء فقال: «فنقول يجب أن يتوهّم الواحد منّا كأنّه خُلق دفعةً وخُلق كاملاً لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخُلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس وفُرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماسّ ثمّ يتأمل أنّه هل يثبت وجود ذاته فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ولو أنّه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وأنت تعلم أنّ المثبت غير الّذي لم يُثبت والمقرّب غير الّذي لم يقرب فإنّ للذات الّتي أثبت وجودها خاصية لها على أنّها هو بعينه غير جسمه وأعضائه الّتي لم يُثبت فإذن المثبِتُ له سبيل إلى ثبته على وجود النفس شيئاً غير الجسم بل غير جسم وأنّه عارف به مستشعر له وإن كان ذاهلاً عنه يحتاج أن يقرح عصاه» ص 281 و282 من طبعة طهران. ويعود أيضاً فيقول في نفس الكتاب: «ولنُعد ما سلف ذكره منا فنقول: لو خلق إنسان دفعة واحدة وخُلق متباين الأطراف ولم يُبصر أطرافه واتفق أن لم يمسها ولا تماسّت ولم يسمع صوتاً جهل وجود جميع أعضائه ويعلم وجود إنيته شيئاً مع جهل جميع ذلك وليس المجهول بعينه هو المعلوم وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلّا كالثياب...»، ص 363. ويقول كذلك في كتابه (الإشارات والتنبيهات) عند الكلام على النفس الأرضية والسماوية: «ولو توهمت ذاتك قد خُلقت أوّل خلقها صحيحة العقل والهيئة وفُرض أنّها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تُبصرُ أجزاءها ولا تتلابس أعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كلّ شيء إلّا عن ثبوت إنيتها»، ص 119 من مطبوعة فورجيه Forget في ليدن سنة 1892، وكذلك جاء في «لباب الإشارات ــ النمط الثالث في النفس الأرضية والسماوية»، القسم الأوّل، في البحث عن ماهية جوهر النفس:

(تنبيه)* «المشار إليه بقولي أنا ليس بجسم، لوجهين: الأوّل أنّ جميع الأجزاء البدنية في النموّ والذبول والمشار إليه بقولي أنا باقٍ في الأحوال كلها والباقي مغاير لغير الباقي. الثاني: أني قد أكون مدركاً للمشار إليه بقولي أنا

حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائي الظاهرة والباطنة فإني حال ما أكون مهتم القلب بمهم أقول أنا أفعل كذا وأنا أبصر وأنا أسمع وأنا جزء من هذه القضية فالمفهوم من أنا حاضر لي في ذلك الوقت مع أنّي في ذلك الوقت أكون غافلاً عن جميع أعضائي والمشعور به غير ما هو غير مشعور به فأنا مغاير لهذه الأعضاء. وإن شئت أمكنك أن تجعل هذا برهاناً على أنّ النفس غير متحيزة لأني قد أكون شاعراً بجسمي أنا حال ما أكون غافلاً عن الجسم فأنا وجب ألا يكون جسماً».

وقد بيّن الأستاذ فورلاني FURLANI أنّ النصّين اللذين اقتبسناهما من الشفاء كانا مترجمين إلى اللاتينية وأنّ الفيلسوف غليوم أوفرني Auvergne قد نقلهما عنه مع ذكر اسم ابن سينا. قال الأستاذ فالوا VALOIS في كتابه عن أوفرني الصادر في باريس 1880 عند الكلام عن الفكرة الّتي ينقلها هذا الأخير عن ابن سينا: «توجد هذه التعبيرات تقريباً في المقال عن المنهج» (انظر: ابن سينا ومبدأ ديكارت أنا أفكر، إذن فأنا موجود Il Cogito AVICENNAE, Ergo Sum di CARTESIO في مجلة (الإسلاميات) Islamica، المجلد الثالث، الكراسة الأولى، ص 53 - 72 في ليبزج أبريل سنة 1927).

[242←]

يقول ديكارت: «عندما نتصوّر الجوهر، فإنما نتصور شيئاً موجوداً بحيث لا يحتاج لأجل وجوده إلّا إلى نفسه» المبادئ 6، ج 1، الفقرة 51 وكذلك يقول: «يُسمى جوهراً كلّ شيء يقوم فيه مباشرة كأنه في موضوع، ويوجد بواسطته شيء ما ندركه، ومعنى ذلك أي خاصية، سواء صفة أو نعت تحصل لها عندنا فكرة حقيقية» الردود على الاعتراضات الثانية 12، التعريف الخامس. ويميز ديكارت دائماً بين الجوهر المفكر وهو النفس والجوهر المتحيز وهو الجسم على العموم.

[243←]

يستعمل ديكارت الماهية أو الطبيعة كمترادفين (انظر: جلسون: التعليق 4، ص 305). ويعني ديكارت بالماهية Essence «الشيء كما هو في العقل» نص اقتبسه من الرسائل ليارد في تعليقه على المبادئ 6 الجزء الأوّل ص40، وهذا ما يطابق استعمال لفظة الماهية عند فلاسفة العرب.

[244←]

في النص الفرنسي وردت كلمة «ame» أي الروح ولكننا نقلنا هنا عن النص اللاتيني حيث جاءت كلمة Mens أي النفس ولم تأت كلمة Anima وهي ما تقابل في اللاتينية كلمة âme في الفرنسية. ولقد حدّد ما يقصده بكلمة «النفس» في التعريف السادس من الردود على الاعتراضات الثانية 12 فقال:

«الجوهر الّذي يحلّ فيه الفكر مباشرة يُسمى هنا بالنفس. وأنا أقول هنا النفس Mens ولا أقول الروح Anima، لأنّ الكلمة الأخيرة تدعو للبس، إذ تُطلق غالباً للدلالة على شيء جسمي». (انظر: جلسون، التعليق 4، ص 307 و308). ويظهر أنّ هملان أخذ الكلمة ame كما وردت في المقال، وقال إنّ ديكارت وقع باستعمالها في خلط كبير، وكان عليه أن يستعمل كلمة فكر أو معرفة بدلاً من كلمة روح (راجع: مذهب ديكارت 3، ص 106). على أنّنا نعتقد أنّ خطأ ديكارت لغوي محض وعذره في ذلك حداثة عهد اللغة الفرنسية في أيامه بالعلم؛ والدليل على ذلك أنّه لم يقع في نفس الخطأ في الترجمة اللاتينية الّتي راجعها وأقرّها كما أنّ المترجم الفرنسي لكتابه المبادئ 6 كثيراً ما يستعمل كلمة Ame للدلالة على نفس المعنى المقصود في المقال. كما فعل في الفقرة الحادية عشرة من الجزء الأوّل.

[245←]

هذا القول نتيجة منطقية لمبدئه «أنا أفكر، إذن فأنا موجود» ولتعريفه النفس بأنّها: جوهر مفكّر، فالنفس إذن أسهل معرفة من البدن لأنّ البدن لا يمكن معرفته إلّا بالنفس، وإذن فمعرفتها سابقة لمعرفته. وهو يقول للتدليل على ذلك في الفقرة الحادية عشرة من ج 1 من المبادئ 6: «إذا كنتُ أقتنع أنّ هناك أرضاً لأني ألمسها أو لأني أبصرها، فمن ذلك عينه، وبدليل أقوى بكثير؛ يجب عليّ أن أقتنع بأنّ فكري كائن أو موجود، حتّى ولو جاز عدم وجود أرض ما في العالم وأنّه لا يمكن أنّ إنّيّتي أي نفسي لا تكون شيئاً ما حينما يحصل عندها ذلك الفكر». ارجع أيضاً إلى التأملات الثانية 12.

[246←]

يعتمد ديكارت في ذلك على المبدأ الّذي أثبته في مذهبه وهو أنّ الأشياء الّتي نتصوّرها متمايزة جلية هي حقيقية، وعلى ذلك فيفسر قوله بوجود النفس إذا فرض عدم وجود الجسم بما يأتي: (1) إثباته السابق على أنّنا عند إغفال الجسم نظلّ مدركين لوجودنا (انظر: ص 52 و53). (2) ما دمنا ندرك الشيء جلياً متميزاً فهو حقيقي لأنه يستحيل على الله أن يخدعنا. (3) التوحيد بين الحقيقة في الذهن وفي الأعيان كما كان يقول بذلك علماء العصور الوسطى (راجع: مبادئ الفلسفة 6، ج 1، الفقرة 60 وما بعدها).

[247←]

هذا نتيجةً لمبدأ العلّية الّذي يقبله ديكارت وهو «لا يكون في المعلول ما ليس في العلة»، الردود على الاعتراضات الثانية 12.

[248←]

يعني بقوله حقيقية إنّ لها وجوداً في الأعيان أي موجودة في الخارج.

[249←]

تصبح الفكرة الّتي يبسطها ديكارت في هذه الصفحة مفهومة وواضحة إذا فطنّا إلى المبدأين ديكارتيين أساسيّين؛ الأوّل: أنّ ديكارت يبدأ دائماً لا من الشيء في الخارج وإنّما يبدأ من نفسه أي بمعرفته للشيء وتفكيره فيه أني أفكّر Cogito. والثاني: أنّ للشيء وجوداً عينيّاً (أي في الخارج بصرف النظر عن الوجود في الذهن) بقدر ما له من الكمال. ويجب وصل هذين المبدأين بقانون العلية الّذي يعبّر عنه بقوله: «إنّ علة الوجود لأي شيء موجود بالفعل أو لأي كمال لشيء موجود بالفعل لا يمكن أن تكون لا شيء أو تكون شيئاً غير موجود» البديهية الثالثة من ردوده على الاعتراضات الثانية 12.

[250←]

في النص اللاتيني «بواسطة كائن طبيعته كانت إلخ».

[251←]

يقصد بقوله «كلمات المدرسة اصطلاحات» علماء العصور الوسطى الّتي لم تكن قد هضمتها اللغة الفرنسية بعد (انظر: جلسون، التعليق 4، ص 332).

[252←]

في النصّ اللاتيني «كلّ ما كان فيّ».

[253←]
أي القليل من الكمال الّذي ليس ذاتياً للإنسان (أي ليس جزءاً من ماهيته) ولكنه حاصل على جزء منه فهو يشارك الله في ذلك، لأنّ الله حاصل على كلّ الكمال.

[254←]
يريد أن يقول إنه ليس علّة لما له من القليل من الكمال.

[255←]
يعتبر ديكارت هذا الاصطلاح موجباً أي إنه ليس سلبَ متناهٍ بل يقول إنّ «متناهٍ» هي سلب «غير متناه» وفي ذلك يقول: «لا أستعمل البتة كلمة غير متناهٍ للدلالة فقط على ما ليس له نهاية، وهذا ما يكون سالباً وقد أطلقت عليه كلمة غير محدّد Indéfini، ولكن للدلالة على شيء حقيقي، أعظم، بدون موازنة، من كلّ الأشياء الّتي لها نهاية ما، من كتاب له إلى بعض أصدقائه مقتبس في معجم الفلسفة 11 للأستاذ لالاند في مقالة غير متناه Infini وفي التأملات الثالثة 12 يقول: إنه لا يستعمل كلمة غير متناه سلباً لكلمة متناه كما يستعمل كلمة السكون لنفي كلمة الحركة والظلام لنفي النور لأنه يوجد في الجوهر الغير المتناهي من الحقيقة أكثر مما يوجد في الجوهر المتناهي ولأن فكرة الغير المتناهي سابقة عنده لفكرة المتناهي إذ كيف يمكن أن يعرف أنّه غير كامل ما لم يكن قد فكّر من قبل في ذات أكمل من ذاته عرف بمقارنتها عيوب طبيعته.

[256←]
أزليّ أي لا يقدر العقل على تصوّر بداية له وأبديّ أي لا يقدر على تصوّر نهاية له والكلمة الفرنسية éternel تفيد معنى الكلمتين أي: ليس له مبدأ في أوّله كالقدم، ولا انتهاء له في آخره كالبقاء، وهذه صفة ينفرد بها الله لأنه لا يفتقر في وجوده إلى موجود آخر فوجوده ليس له ابتداء ولن يكون له انتهاء.

[257←]
لأنّ الحركة والتغير لا يكونان للذات الحاصلة على كلّ الكمالات.

[258←]
عرّف ديكارت الله بقوله: «أعني بالله جوهراً غير متناه، أزلياً أبدياً، غير متغير، مستقلّاً، عالماً بكل شيء، قادراً على شيء، وهو الّذي خلقني وخلق سائر الأشياء الأخرى (إذا كان يوجد منها حقيقة شيء ما)».

[259←]
أي الخاصّة بإثبات وجود الله.

[260←]
«لأنّ أجزاء المركّب يعتمد بعضها على البعض الآخر وأنّ الكلّ نفسه يعتمد على الأجزاء الّتي تكوّنه». جلسون: التعليق 4، ص 339.

[261←]
أي العاقلة والجسمية.

[262←]

«أي ملائكة أو إنسان»، جلسون: في المكان المذكور.

[263←]

يقول ديكارت بنظرية الخلق المستمرّ، فهو يرى أنّ حفظ الله للكائنات هو خلق وهذا راجع إلى أنّه يرى أنّ لحظات الزمن مستقل بعضها عن البعض الآخر فليس ينتج بالضرورة عن وجودي الآن وجودي في اللحظة التالية ما لم يشأ الله ذلك وإذن فالحفظ والخلق عنده شيء واحد. انظر: هملان: مذهب ديكارت 3، ص 193 و307. وسنعود للكلام عن هذه النظرية في التعليق على القسم الخامس.

ولقد بسط ديكارت حتّى الآن دليلين لإثبات وجود الله فالأول يمكن إيجازه في القول بأنه استنبط من شكّه أنّه غير كامل إذ إنّ المعرفة أولى بالكمال من الشكّ. ولكنه ما كان ليعرف أنّه غير كامل لو لم تكن لديه فكرة الكمال وإذاً فلا بدّ من سبب لحضور تلك الفكرة في ذهنه إذ إنّه لا ينتج شيء من لا شيء ويجب أن يحتوي هذا السبب على كمال وحقيقة أكثر مما في المسبب عنه. وهذا السبب ليس هو نفسه لأنه ليس كاملاً كما أنّه ليس العالم الخارجي لأنه لم يثبت بعد حقيقة وجوده ولأنه حادث ولا يستطيع أن يقوم بنفسه. وإذن فهو ليس بكامل، وإذن فليس السبب إلّا ذاتاً لها كلّ الكمالات وهذه هي ذات الله. وأمّا الدليل الثاني وهو متصل بالأول فيتلخص في القول إنه عرف أنّه موجود وأنه غير كامل ولكنه يمتلك في ذهنه فكرة الكمال وقد عرف أيضاً أنّه ليس علة وجود نفسه لأنه إذا كان هو العلة لوجود نفسه كان ممكناً أن يكون أكثر كمالاً مما هو لأنّ الإرادة تنزع دائماً للخير الأعظم فيجب إذن أن تكون العلة لوجوده ذاتاً لها كلّ الكمالات وهذه هي الله، والأستاذ فيشر يسمي هذا الدليل بالدليل الإنسانيّ Anthropologische Beweis ويراه أساساً للدليلين الآخرين أي الدليل الأوّل ويسميه بالدليل التجريبي Empirische والدليل الوجودي الّذي سيتكلم عنه ديكارت عن قريب ويرى كذلك أنّه «هو الدليل الديكارتي الحق لإثبات وجود الله». انظر: حياة ديكارت وعلمه ومذهبه 10، ص 315 وما بعدها.

[264←]

أي «إنّ الأشياء الّتي نتصورها بجلاء وتمايز كثيرين هي جميعاً حقيقية».

[265←]

أي «الجسم المتصل المتحرّك الّذي هو موضوع البراهين الهندسية». جلسون: التعليق 4، ص 347.

[266←]

أطلق كانت على هذا الدليل اسم الدليل الوجودي Ontologische Beweis فأصبح بعد ذلك معروفاً بهذا الاسم (انظر: نقد العقل الخالص der reinen Vernuntf Kritik حول الكلام باستحالة دليل وجودي على وجود الله، ص 592 وما بعدها من الطبعة الأولى سنة 1781، وص 620 وما بعدها من الطبعة الثانية سنة 1787)، وجملة هذا الدليل أنّ الله كامل إذن فهو موجود لأنّ الكمال يتضمن الوجود كما يتضمن مفهوم المثلث أنّ زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين. واعترض جاسندي على ديكارت بأنّ الوجود ليس كمالاً. وأصل الاختلاف بينه وبين ديكارت أنّ ديكارت يبدأ كما نعرف من التفكير لإثبات الوجود أنا أفكّر Cogito أي أنّ الوجود الخارجي عنده تابع للماهية أمّا عند جاسندي فالماهية منتزعة من الوجود العيني، ويقول ديكارت إنّه يستحيل أن نتصور شيئاً له كلّ الكمالات وليس له وجود إذ إنّ التناقض ظاهر في ذلك. (راجع التأملات السادسة 12). على أنّ نقد كانت أقوى من نقد جاسندي فهو يقول: «من البيّن أنّ الوجود ليس محمولاً حقيقيّاً، أي ليس تصوّراً لشيء ما يمكن إضافته إلى تصور لشيء Ein Begriff von irgend etwas, was zu

الكتاب المذكور ص 598 من الطبعة «dem Begriffe eines Dinges hinzokommen Konne الأولى، و626 من الطبعة الثانية، ويفسّر ذلك بأنّ الوجود هو مجرّد الرابطة في الحكم أي ما يربط المحمول بالموضوع فقولك لله هو قادر على كلّ شيء قضية تشتمل على تصوّرين الأوّل الله والثاني قادر على كلّ شيء. أمّا كلمة هو (وفي اللغات الأوربية يستعمل فعل الكينونة فهو في هذا المثال ist أي يكون ولما لم يكن في العربية هذا الاستعمال قلنا هو للدلالة على الحكم بدلاً من الفعل يكون ist) فليست محمولاً وإنّما هي تقيم العلاقة بين المحمول والموضوع. وعلى ذلك فهو يقول: إنّ القائلين بإثبات وجود الله، اعتماداً على تصورنا له، هم بين أن يقعوا في التناقض المنطقي أو الدور. ذلك بأنّ تصوّر الله، الّذي هو موضوع القضية، إن كان متضمناً للوجود، فالاستدلال به على الوجود استدلال على الشيء بنفسه وهو الدور؛ وإن كان تصور الله خلواً من الوجود، فالوجود إذن في المحمول فيكون أحدُ طرفيْ القضية المتساوية الطرفين متضمناً للوجود والطرف الآخر خلواً منه والحكم على هذا النحو تناقض في المنطق.

ولكن هذا النقد إنّما يُتوجّه به على غير ديكارت (لأنّ الدليل الوجودي كان معروفاً قبل ديكارت) لأنّ موضع هذا البرهان من مذهب ديكارت يحميه لأنّ مبدأ تحقق الأشياء عند ديكارت هو في العقل، ولا معرفة يقينية عنده إلّا ما ذهب من العقل إلى الحس. ثمّ إنّ الوجود يصح أن يكون محمولاً لأنه ليس مستمداً من التجربة والحواس؛ بل هو مستمد من العقل، وهو يرى أنّه «حينما نقول أنّ لازماً تحتوي عليه طبيعة أي شيء أو تصوره، فهذا كما لو نقول أنّه حقيقي لذلك الشيء أو ممكن إثباته له» الردود على الاعتراضات الثانية 12 التعريف التاسع.

ودفع تهمة وقوعه في الدَّوْر بقوله: «.. إنّني لم أقع في الخطأ الّذي يسميه المناطقة بالمصادرة على المطلوب، فإنّ اعتبار الوجود من لوازم ماهية الله لا يزيد على اعتبار مساواة زوايا المثلث الثلاث مساوية لقائمتين». من كتاب له اقتبسه هملان: مذهب ديكارت ص 213. راجع للدفاع عن ديكارت ضد كانت وجاسندي، هملان: الكتاب المذكور، ص 212 وما بعدها، وجلسون: التعليق 4 ص 347 وما بعدها، وبرنشفيك: الرياضة وما بعد الطبيعة عند ديكارت 17، ص 308 وما بعدها.

[267←]

انظر: التعليق على كلمة «الخيال» في القسم الخامس.

[268←]

يقصد: فلاسفة العصور الوسطى.

[269←]

إشارة إلى الكلمة المشهور في العصور الوسطى «لا شيء في العقل لم يكن أوّلاً في الحسّ Nihil est in fuerit in sensu intellectu quod prius non وكان هذا المذهب معروفاً عند العرب ومن أنصاره أبو حامد الغزالي الّذي يعبّر عنه بقوله: «لا يحلّ في العقل إلّا ما يحلّ في الحسّ»، تهافت الفلاسفة، ص 78، طبعة القاهرة 1321. ويقول الأستاذ فورلاني FRULANI إنّ هذه الكلمة انتقلت إلى أوربا عن طريق العرب. انظر مقالته المذكورة سابقاً ابن سينا ومبدأ ديكارت أنا أفكر إذن فأنا موجود في مجلة islamica، المجلد الثالث، الكراسة الأولى، ص 68.

[270←]

يفسّر ديكارت ذلك بقوله: «.. سوف أميّز هنا بين نوعين من اليقين، الأوّل يُسمّى أخلاقياً، أي كافياً لتدبير شؤوننا الخلقية، أو هو مثل يقيننا بالأشياء الّتي تمسّ السلوك في الحياة الّتي لم نعتدْ قط أن نشكَّ فيها، مع أنّنا

نعرف أنّه قد يجوز أن تكون باطلة على الإطلاق. وهكذا فإنّ الذين لم يذهبوا البتة إلى رومة لا يشكون في أنّها مدينة في إيطاليا، مع أنّه يجوز أن كلّ الذين عرّفوهم بها ربّما خدعوهم. وأمّا اليقين الثاني فهو عندما نرى أنّه يستحيل أن يكون الشيء غير ما نحكم به» من مبادئ الفلسفة اقتبسه جلسون في تعليقه 4، ص 358.

[271←]

هذا هو النوع الثاني من اليقين الّذي تكلّم عنه في النص الّذي اقتبسناه من (مبادئ الفلسفة).

[272←]

هذا ما يسمّى بالسّند الإلهي لصحة الحقائق الّتي نتصورها بتمايز وجلاء فإنّ الله لما كان له كلّ الكمالات يستحيل عليه أن يخدعنا (انظر: المقدمة).

[273←]

ترجمنا في هذا القسم كلمة idée بكملة صورة ذهنية لتميّز معناها عن ديكارت عن معنى كلمة صورة لأنّ الصورة من إدراكات الخيال وهي ما لا بد لوجوده من مادة أو جسم بينما يقصد ديكارت بالصورة الذهنية ما يتضح من قوله: «أعني بكلمة الصورة الذهنية مثال الشيء الّذي بحضوره في نفس المَدْرِك يعرف الشيء، بحيث لا أستطيع أن أعبر عن أمر من الأمور بألفاظ، عندما أفهم ما أقول، إلّا كنت بنفس التعبير مثبتاً أن الأمر الّذي تعبّر عنه الألفاظ متمثل في نفسي. وهكذا فأنا لا أدعو الصور الحسية المنقوشة في الخيال باسم الصور الذهنية؛ بل بالعكس فأنا لا أدعوها قط بهذا الاسم ما دامت في الخيال أي ما دامت منطبعة في بعض أجزاء المخ، ولكنني أدعوها بذلك حينما تُحصِّل علماً للجانب العقلي الّذي يُعنى بهذا الجزء من المخ» الردود على الاعتراضات الثانية 12، التعريف الثاني.

ومما يجب الانتباه إليه أنّ للصورة الذهنية عند ديكارت وجوداً حقيقياً ويسمّيها أحياناً موجودات ذهنية res cogitate. والصورة الذهنية حقيقية الوجود من وجهين الأوّل باعتبارها كيفية للجوهر المفكر، والثاني لأنها مثال لحقيقة خارجية (انظر: التعريف الثالث، الردود على الاعتراضات الثانية 12 وانظر: جلسون في التعليق 4، ص 318 - 321).

[274←]

يعتمد في ذلك على القول بأنّ الحقيقة تنحصر في الوجود والبطلان ينحصر في عدم الوجود، وإذن فإذا كانت هناك فكرة باطلة فذلك لأنّها غير موجودة.

[275←]

أي «إنّ كلّ ما نتصوره بوضوح وتميّز هو حقيقي».

[276←]

في النص الفرنسي كلمة «idées»، ونرى أنّها تترجم هنا بالصور لأنه يتحدّث عن الحواس، كما أنّه حدّدها بالجملة الّتي وردت في النصّ اللاتيني زائدة على النص الفرنسي.

[277←]

انظر: التعليق على كلمة «الخيال» في القسم الخامس.

[278←]

يقصد بـ «العلماء» علماء العصور الوسطى. أمّا المسائل الّتي لا يريد أن يحشر نفسه في زمرة العلماء الذين يتجادلون فيها فهي تختص بالطبيعة وخصوصاً مسألة حركة الأرض (راجع: هملان: مذهب ديكارت 3، ص 26).

[279←]

في النص اللاتيني «جمهور المتأدبين». أي: في الطبيعيات المعروفة في العصور الوسطى، جلسون: التعليق 4، ص 372.

[280←]

أي أنّها موجودة في نفوسنا بدون كسب أو تحصيل.

[281←]

يقصد كتابه العالم الّذي سيتحدّث عنه كثيراً في هذا الفصل، وكان قد بدأ الكتابة فيه في أواخر عام 1629 (انظر: كتابه إلى مرسِنْ Mersenne في 18 ديسمبر سنة 1629، في الأعمال الكاملة، ج 1، ص 84).

[282←]

يقصد أيضاً كتابه (العالم).

[283←]

أي فلاسفة العصور الوسطى وعلماء اللاهوت فيها.

[284←]

الكلمة الفرنسية هي Chaos والمقصود بها: المادّة الّتي لا صورة لها.

[285←]

«معنى هذا في لغة علم أصول الدين في العصور الوسطى، العمل الّذي لا يفعل به الله غير حفظه للعالم بقوانينه، حفظاً مستقلاً عن التدخلات الخارقة للعادة الّتي يغيّر بها المجرى العادي للطبيعة». جلسون: التعليق 4، ص 384.

[286←]

هنا يغفل ديكارت أنّ انتقال الضوء هو حركة تستغرق من الزمان بحسب المسافة الّتي يقطعها من المصدر إلى نقطة الوصول.

[287←]

أي حلول الجسم في المكان.

[288←]

يقصد أي جاذبية (انظر: جلسون، التعليق 4، ص 388).

[289←]

هذا ما يسمى بنظرية الخلق المستمر ونحن نورد هنا ما يقوله في الفقرة الواحدة والعشرين من الجزء الأوّل من المبادئ 6 ليتبيّن كيف يبرهن ديكارت على هذه النظرية. قال في الكلام على أنّ مدّة حياتنا تكفي وحدها لإثبات أنّ الله موجود «أنا لا أعتقد أنّه يمكن للمرء أن يشكّ في صحّة هذا البرهان، إذا انتبه إلى طبيعة الزمان أو إلى طبيعة مدّة حياتنا، لأنها بحيث إنّ أجزاءها لا يعتمد بعضها على البعض الآخر ولا توجدها قطّ، ولا يلزم من أنّنا موجودون الآن أن نكون موجودين في لحظة تالية، إذا لم تستمر بعض العلل، أي نفس العلة الّتي أحدثتنا، في إحداثنا، أي إذا لم تستمر في حفظنا. ونحن نعرف بسهولة أنّه ليس فينا قط قوة نستطيع أن نقوم بها أو نحافظ بها على البقاء لحظة واحدة..» انظر أيضاً قوله في ص 63، والتعليقة رقم 2 في الصفحة نفسها.

[290←]

«يعتبر الخلق معجزة باعتباره يحدث من العدم وجوداً، فهو إذن يفوق قوى كلّ مخلوق. وإذن فهو عمل يختص به الله». جلسون: التعليق 4، ص 392.

[291←]

«هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقاء النوع بتوليد مثل الشخص، ولتلك النفس قوة غاذية من شأنها أن تحيل جسماً شبيهاً بجسم ما هي فيه بالقوة إلى أن تكون شبيهة بالفعل لرد بدل ما يتحلل، وقوة نامية وهي الّتي من شأنها أن تستعمل الغذاء في أقطار المتغذي تزيدها عرضاً وعمقاً وطولاً إلى أن تبلغ به تمام النشوة على نسبة طبيعية، وقوة مولّدة تولد جزءاً من الجسم الّذي هي فيه يصلح أن يتكون عنه جسم آخر بالعدد مثله بالنوع» ابن سينا في ذوات الأشياء الثابتة وذوات الأشياء غير الثابتة وهي في الرسالة الأولى الّتي عنوانها عيون الحكمة من تسع رسائل في الحكمة وكذلك يقول في الرسالة الثالثة الّتي عنوانها في القوى الإنسانية وإدراكاتها «إنّ قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكل بالعمل، وقسم موكل بالإدراك؛ والعمل ثلاثة أقسام: نشئيّ وإنساني وحيواني... العمل النشئي حفظ الشخص وتنميته بالغذاء وحفظ النوع بالتوليد وقد سلّط عليهما إحدى قوى روح الإنسان وقوم يسمونها القوة النباتية إلخ» وراجع له أيضاً: النجاة، القسم الثاني، مطلع المقالة السادسة.

[292←]

أي «الشريان الرئوي» الّذي ينقل دم الأوردة من التجويف الأيمن إلى الرئة (جلسون: التعليق على المقال، ص 398).

[293←]

قال حنين بن إسحاق العباديّ: «.. وهذا العرق هو المعروف بالشريان الوريدي سُمّي بهذا الاسم لأنّ هيئته هيئة وريد وفعله فعل شريان» رسالة الفرق بين الروح والنفس، نشرها الآباء اليسوعيون في مجموعة مقالات فلسفية قديمة بعض مشاهير فلاسفة العرب. ص 122.

[294←]

وتسميه العرب الأبهر.

[295←]

أي بَيْضَويّ.

[296←]

«التخلخل» هو حركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر يلزمه أن يصير قوامه أرقّ مع وجود اتصاله. راجع ابن سينا: في الحدود، وهي الرابعة من تسع رسائل في الحكمة، وابن سينا يورد حدوداً أخرى للتخلخل، ولكن ديكارت يقصد الحدّ الّذي اقتبسناه وهو ما يتفق مع التعريف الحديث لتلك الظاهرة الطبيعية.

[297←]

أي المحتملة أو الراجحة.

[298←]

كتب هارفي في هامش النص الفرنسي حركة القلب باللغة اللاتينية، وهارفي المذكور هو طبيب إنجليزي مشهور باستكشافه لدورة الدم، وقد عاش من سنة 1578 إلى سنة 1658.

[299←]

أي: الريق، والعرق، والبول.

[300←]

«الروح الحيوانية هي للحيوان الناطق وغير الناطق وهي في القلب وتنبعث منه في الشرايين وهي العروق الضوارب، إلى أعضاء البدن». الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص 83 من طبعة القاهرة سنة 1324.

[301←]

في العصور الوسطى كانت تُقسم الحواس تبعاً لتقسيم أرسطو إلى ظاهرة وباطنة: أمّا الظاهرة فهي الحواس الخمس، وأمّا الباطنة فقد قصرها أرسطو على ثلاث وهي: الحسّ المشترك، والخيال، والحافظة. على أنّ علماء العرب توسّعوا في فهم الخيال والحافظة فنتج عن ذلك تقسيم آخر للحواس الباطنة، وهذا ما سنعرضُ له عن قريب. أمّا الحس المشترك فلقد كانوا يقولون، وكذلك يقول ديكارت، إنها قوة مرتبة في تجويف معيّن في الدماغ وهي الّتي تجتمع فيها كلّ الصور المدركة بالحواس الخمس. وقد كتب عنها ابن سينا في الشفاء، ص 332، من طبعة طهران: «أمّا الحس الّذي هو المشترك فهو بالحقيقة غير ما ذهب إليه من ظنّ أنّ للمحسوسات المشتركة حسّاً مشتركاً بل الحس المشترك هو القوة الّتي تتأدى إليها المحسوسات كلها فإنّه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملوّن والملموس لما كان لنا أن نميّز بينها». وقال في صفحة 333: «فهذه القوة هي الّتي تسمى الحسّ المشترك وهي ركن الحواس ومنها تتشعّب الشعب وإليها تؤدي الحواس» ويسمى الحسّ المشترك أيضاً الحسّ العام.

[302←]

استعمل ديكارت هنا كلمة Mémoire وهي في هذا الموضع ترادف كلمة Imagination أي الخيال وهو القوة الّتي تحفظ ما يقبله الحسّ المشترك من الصور وتستبقيه بعد غيبة المحسوسات فالخيال إذن خزانة الحسّ المشترك؛ وهذا ما يتفق فيه ديكارت مع فلاسفة الإسلام.

[303←]

استعمل ديكارت كلمة Fantaisie وقد رأيناها معربة عند ابن سينا في كتاب (النجاة)، ص 265، طبعة القاهرة سنة 1331 في قوله: «فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة فنطاسيا أي الحسّ المشترك» وهذا

غير صحيح وربما نشأ الخطأ من أنّ محلّهما في الدماغ واحد فهو عند ديكارت الغدة الصنوبرية ولكنهما مختلفان في الوظيفة (راجع: جلسون، التعليق 4، ص 420) والحسّ المشترك في اليونانية هو (كُويني آيسْتيسِسْ) وليس فنطاسيا كما أنّنا رأينا الكلمة معربة أيضاً عند محمد بن أحمد الخوارزمي ويعرّفها بقوله: «فنطاسيا هي القوة المخيلة من قوة النفس وهي الّتي يُتصور بها المحسوسات في الوهم وإن كانت غائبة عن الحسّ وتسمى القوة المتصوّرة والمصوّرة». مفاتيح العلوم: ص 83 من طبعة القاهرة سنة 1342 وهذا كلام ظاهر فيه الخلط. «وعلى العموم فالمقصود بالمتصرفة القوة الّتي بها تركّب المحسوسات بعضها إلى بعض ونفصل بعضها من بعض لا على الثبوت الّذي وجدناها عليه من خارج ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا وجوده... وهذه هي الّتي إذا استعملها العقل تسمى متفكّرة وإذا استعملتها قوة حيوانية تسمى متخيلة». ابن سينا: الشفاء، ص 333 طبعة طهران. وهذا ما يتفق مع مراد ديكارت وهو أقرب إلى تعريف أرسطو لفنطاسيا في كتابه عن النفس بقوله: «هي حركة للعقل منشؤها الإحساس».

ثمّ إنّ ابن سينا قد أضاف إلى تلك القوى قوة أخرى يسميها بالوهمية (راجع: تهافت الفلاسفة لابن رشد)؛ حيث يقول: «... ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في أنّه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة يسميها وهمية إلخ»، ص 137، طبعة القاهرة سنة 1321. ويقصد بها ابن سينا القوة الّتي تدرك المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئيّة وبتعبير آخر إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمعنى المحسوس مثل إدراك الشاة العداوة في الذئب: وإذن فقوى النفس الحيوانية الّتي يعبّر عنها بالحواس الباطنة هي خمس: الحسّ المشترك وهو الّذي يقبل صور المحسوسات كلها، والخيال وهو خزانته أي القوة الّتي تحفظ تلك الصور، والوهم وهو إدراك المعاني غير المحسوسة في المحسوسات مثل: إدراك الشاة للعداوة في الذئب، ثمّ الحافظة أو الذاكرة وهي خزانة الوهم، ثمّ المتصرفة وهي الّتي تتصرف في المحسوسات، فتؤلف بعضها مع بعض وتفصل بعضها من بعض غير متبعة في ذلك نظام وجودها في الخارج كما تفعل في المعاني وهذه القوة إذا استعملها العقل تسمى مفكرة وإذا استعملها الوهم تسمى متخيلة.

[304←]

لأنّ الوظائف الّتي سبق ذكرها كلها حيوانية، وهي ليست في حاجة إلى تدخل العقل بواسطة الإرادة.

[305←]

أي كافياً لسدّ حاجات الحياة العملية (انظر: ص 69)، وهذا بالنسبة للإنسان هو الإمكان العادي.

[306←]

أي عادة وغرضه لحاجة الحياة العملية (انظر: ص 69).

[307←]

هذا التشبيه من أرسطو، هملان: مذهب ديكارت 3، ص 277، ويقول ديكارت ما يوضح ذلك في التأملات السادسة 12: «إنني لست مقيماً في جسمي كما يقيم البحّار في سفينته، ولكنني فوق ذلك متصل به اتصالاً وثيقاً، ومختلط معه بحيث أؤلف مع وَحْدَة منفردة، لأنه إذا لم يكن ذلك، فما كنت لأشعر بألم إذا أصيب بدني بجرح، وأنا الّذي ليس إلّا شيئاً مفكراً، ولكني أدرك ذلك الجرح بالعقل وحده، كما يدرك البحار بنظره أي عطب في السفينة».

[308←]

يقصد بالبعض غاليليه وبالأشخاص الذين يُجلّهم رجالَ الدين الذين كانوا يختصون بمراقبة الحركة الفكرية. ولقد أذاع غاليليه في سنة 1632 كتابه الّذي يقول فيه بدورة الأرض، فدانته محكمة التفتيش بروما. ولقد أتمّ ديكارت كتابه العالم Le monde سنة 1633، ولكن علمه بنصيب غاليليه ورغبته في عدم إثارة رجال الدين عليه جعلاه يعدل عن نشر كتابه (انظر: المقدمة).

[309←]

تعرضنا لهذه المسألة أي هل الأخلاق المؤقتة الّتي بسطها ديكارت في القسم الثالث من المقال هي مستمدة من منهجه أم لا، وذلك في التعليق على القسم الثالث، وقد أشرنا أيضاً إلى تلك العبارة.

[310←]

يرى الأستاذ لالاند أنّ ديكارت يقتبس مثله الأعلى للعلم، الّذي يعبر عنه هنا، من باكون Bacon، ولقد أورد في مقالته المشهورة بعض نصوص من باكون ومن ديكارت الحجج الّتي يراها كافية للتدليل على هذا الرأي، (انظر: جلسون، التعليق، ص 446).

[311←]

كان ديكارت يعتقد أنّ العلم يستطيع أن يحمي الإنسان من الأمراض ومن ضعف الشيخوخة، ولما مات أعلنت صحيفة (أنفرس) خبر وفاته بهذا التعبير:

«مات في السويد أحمق كان يقول إنّ في استطاعته أن يعمّر في الحياة ما شاء»، الأعمال الكاملة، طبعة أدام وتانري، ج 10، ص 630. وروى مؤرخ حياته بابيه عن بعض أصدقاء ديكارت أنّه دُهش عندما بلغه نعيه إذ إنّه كان واثقاً أنّه سيعيش على الأقل خمسة قرون، ما لم يمت موتاً غير طبيعي. راجع: الأعمال الكاملة، ج 11، ص 670 - 672.

[312←]

أي المبادئ الأولى الموجودة بالفطرة في النفس.

[313←]

أي: بالاشتغال في الردود على اعتراضات العلماء والانتباه إلى أعمال رجال الدين وكيدهم، لأنهم كانوا يقاومون كلّ ما يعارض طبيعيات أرسطو.

[314←]

يقصد بعض الفلاسفة السابقين لسقراط لا سيما ديموقريطس (انظر: جلسون، التعليق، ص 462).

[315←]

يقصد رسائله الثلاث؛ انكسار الأشعة، وعلم الأنواء، والهندسة، الّتي ظهرت جميعاً مع المقال عن المنهج في سنة 1637.

[316←]

«الورّاق» هو صاحب المكتبة وناشر الكتب.

[317←]

يعرّفه مرسن في كتابه الحقيقة في العلوم بأنه العلم «الّذي يعرّفنا كيف نبصر بواسطة الشعاع المنكسر كما هو الحال عندما نرى جزءاً منها في الماء والآخر في الهواء» أدام حياة ديكارت.

ويدخل في ما يسميه العرب بعلم المناظر وهو ما يسميه الأوربيون Optique ويترجمه المحدثون بكلمة علم الضوء ويعرّفه ابن خلدون في مقدمته بقوله: «هو علم تتبيّن به أسباب الغلط في الإدراك البصري بمعرفة كيفية وقوعها بناء على أنّ إدراك البصر يكون بمخروط شعاعي رأسه يقطعه الباصر وقاعدته المرئي، ثمّ يقع الغلط كثيراً في رؤية القريب كبيراً والبعيد صغيراً، وكذا رؤية الأشباح الصغيرة تحت الماء ووراء الأجسام الشفّافة كبيرة، ورؤية النقطة النازلة من المطر خطاً مستقيماً والشعلة دائرة وأمثال ذلك إلخ»، وابن خلدون يعتبره من العلوم الهندسية، ولكن ديكارت يراه من العلوم الطبيعية الممزوجة بالرياضة.

[318←]

قال هملان: إنّ كون الله مصدراً للخير هو وجه للتعبير عن عقلية الوجود، وإذا كنا نقدر أن نقيم فوق مبدأ وضوح المعاني وتميزها* نظرية للوجود، أي إذا كان المذهب العقلي يؤدي إلى نظرية للوجود كافية، فنحن إذاً عدنا من الوجود كما هو محدّد، نستنبط إذن من طبيعته أنّ الحقيقة تتمثل للعقل بواسطة وضوح المعاني وتميزها. وبعبارة أخرى من المستطاع أن يقال إنّ الله يكشف لنا الحقائق بواسطة المعاني الواضحة المتميزة، ثمّ يقول: «العلاقة بين مبدأ المعاني الواضحة المتميزة والقول في الله، أو في الوجود العقلي كما يبدو لنا، تكاد تكون كما يظهر؛ نفس العلاقة الّتي يسلّم بها ديكارت بين الوقائع والفروض في الطبيعيات، الأوائل هي برهان الأواخر والأواخر هي برهان الأوائل، دون أن يكون في هذا أقل دَوْر». مذهب ديكارت، 3، ص 142. وقارن هذا بما كتبناه في المقدمة عن نظرية المعرفة عند ديكارت.

(*) أي قول ديكارت إن كلّ ما نتصوّره بوضوح وتميز حقيقي ومعنى حقيقي عنده معنى واقعي.

[319←]

الدور خطأ في المنطق ينحصر في البرهان على شيء بشيء آخر يتوقّف على الأوّل.

[320←]

صحّ حدس ديكارت ومع هذا، فإنّ الأستاذ ليفي برول BRUHL-L. LEVY يقول عند كلامه عن تطرف بعض الفلاسفة في القرن الثامن عشر وعدائهم للدين والنظم الاجتماعيّة القائمة: «إنّ مبادئ ديكارت مسؤولة، إلى حدٍّ كبير، عن تكوين فلسفة شديدة الاختلاف مع فلسفة ديكارت». النزعات العامة، بييل وفنتنل Les generals de Bayle et de Fontenelle tendances في مجلة (تاريخ الفلسفة de la histoire'd .Rev philosophie)، السنة الأولى (1927)، ص 50.

[321←]

ربما يريد ديكارت أن يقول هنا إنه لا يقبل أن يجيب دعوة أحد الأمراء لكي يطبّق في مصلحته علومه في حيل الحروب. وهذا تفسير لأستاذنا مسيو لالاند شافهنا به في سنة 1927 عند قراءته للمقال في (الجامعة المصرية)، ووافق على إثباته هنا في أثناء طبع هذا الكتاب.